This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HN NJHQ $

Phil 3805.158

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

Ueber Schleiermachers Glaubenslehre;

ein

kritischer Versuch,

von

C. J. Braniß,

Doctor der Philosophie.

Berlin,
verlegt bei Duncker und Humblot.

1824.

Phil 3805.158

HARVARD COLLEGE
SEP 19 1921
LIBRARY
Walker fund

Vorwort.

Der Verfasser übergiebt dem Publicum hier die allgemeinen Ergebnisse seiner Forschung über ein Werk, dessen Wirkung auf die Zeit so sichtlich ist, und dessen universelle Haltung die engen Grenzen einer einzelnen wissenschaftlichen Disciplin so entschieden verschmäht, daß es höchst unangemessen wäre, wenn etwa die sogenannten Männer vom Fach sich ausschließlich das Recht aneignen wollten, es vor ihren kritischen Richterstuhl zu ziehen; dagegen es sehr natürlich ist, und die Bedeutung des Werkes auf ehrende Weise bestätiget, daß von den verschiedensten Punkten aus sich Ansichten darüber bilden, und auch öffentlich aussprechen. Von dieser Seite bedarf daher dieses Büchlein keine Entschuldigung, wofern es nur seine Erscheinung durch seinen Gehalt zu rechtfertigen vermag. Was aber seine Form betrifft, so muß der Verfasser die Nachsicht des Lesers gar sehr in Anspruch nehmen, und wünschen, an diesem einen mildern Beurtheiler zu haben, als er ihn in sich selbst findet. Die Arbeit ist, einer Aufforderung zufolge, für ein Recensirinstitut unternommen worden, sie hat daher die Form einer Recen-

sion, und ist um so mehr mit den wahren Nachtheilen dieser Form behaftet, jemehr der Verfasser die scheinbaren Vortheile derselben benutzt hat. Zu diesen Vortheilen gehört namentlich die Ungebundenheit der Reflexion und die Freiheit, bei beliebigen einzelnen Punkten bald mehr bald weniger, wie es der Moment eben eingiebt, zu verweilen. Hieraus entsteht aber der Mangel an einer sorgfältigen Oekonomie, so daß, während ein Punkt unverhältnißmäßig ausführlich behandelt, ein andrer, nicht minder wichtiger ungebührlich kurz abgefertigt wird. Dieser Fehler nun, welcher zwar in den kritischen Blättern, wo man nichts Ganzes zu erwarten berechtigt ist, kaum bemerkt wird, muß jedoch, wenn eine Recension als besondre Schrift erscheint, sehr fühlbar werden. Indem daher der Verfasser es wohl weiß, und offen bekennt, daß seine Arbeit gar sehr an diesem Gebrechen leidet, zu einer gründlichen Abhülfe aber, welche nur durch eine Umarbeitung des Ganzen erreichbar wäre, ihm die Muße versagt ist, so bleibt ihm nichts übrig, als den Leser zu bitten, es mit der Form nicht allzugenau zu nehmen, und das Ganze überhaupt nur für das zu halten, als was es sich ankündiget, nämlich für einen Versuch, der seinen Zweck vollständig erreicht hat, wenn es ihm gelingt, gründlichere Erörterungen zu veranlassen.

Breslau, am 16ten Juni 1824.

Die beurtheilende Anzeige eines Werkes, wie das vorliegende, für dessen Eigenthümlichkeit und Gediegenheit schon der Name seines Verfassers bürgt, veranlaßt bei dem, der sie unternimmt, zuvörderst das Bedenken, ob er, ein Einzelner, auch überall befugt sei, seine Stimme darüber abzugeben, und nicht vielmehr das eigentliche, dem Werk angemessene erschöpfende Urtheil nur von der Zeit erwartet werden müsse. Es mag eine Schrift sehr geistreich und tiefsinnig sein, allein giebt sie sich nur als Darstellung der Ansicht ihres Verfassers, so wird sie sich immer nothwendig unter das Urtheil jedes einzelnen Lesers stellen; denn so wie sie selbst stets an die Persönlichkeit ihres Verfassers als ihren lebendigen Träger gebunden bleibt, und eben nur Ausdruck dieser Persönlichkeit ist, eben so muß es jedermann frei stehen, ihr gegenüber auch die eigene Persönlichkeit geltend zu machen. Ganz anders dagegen verhält es sich mit einem Werke, welches, wie bei Schleiermachers Glaubenslehre so sehr der Fall ist, indem es einerseits das Gepräge tiefer und umfassender Nachforschung hat und sich als die reife Frucht eines reich begabten Geistes kund giebt, andererseits sich doch von der Person seines Verfassers vollständig gelöset und jene reine Objectivität erreicht hat, in der es als ein vollkommen entwickelter und kunstreich gegliederter Organismus sein Lebensprincip in sich selber trägt. Einem solchen Werke gegenüber erscheint das Urtheil eines Einzelnen, spräche es nun seinen Beifall oder sein anderweitig begründetes Misfallen aus, immer höchst unangemessen und eben so geringfügig als anmaßend. Viel-

mehr hängt hier alles davon ab, ob das Werk in die Fortbildung der Wissenschaft thätig eingreift oder nicht; hat es Leben in sich, so wird es sich auch lebendig erweisen, so wird es sich Platz machen, und selbst die Widersacher werden von seinem Einfluß nothwendig ergriffen werden. Bleibt dagegen die Zeit davon gänzlich unberührt, so ist es auch gar nicht aus dem gegenwärtigen Bedürfniß der Wissenschaft hervorgegangen, und weiset entweder auf eine Zukunft hin, zu der uns überall noch die Brücke fehlt, dann aber vermögen wir es auch gar nicht zu verstehen; oder es gehört bereits der Vergangenheit an, dann aber ist es, wie geschickt auch und verständig zusammengestellt, immer doch nur ein in sich Bedeutungsloses und Todtes. Ruht nun auf diese Weise das eigentliche Urtheil über ein wissenschaftliches Product der eben beschriebenen Art allein im Schooße der Geschichte, so scheint auch uns, die wir hier über ein solches Product Bericht erstatten wollen, nichts zu thun übrig, als eben nur einen möglichst vollständigen Auszug aus dem Werke selbst zu geben, aller eignen Ansicht aber uns durchaus zu enthalten. Allein abgesehen davon, daß ein solcher Auszug eine völlig nutzlose Arbeit wäre, indem keinem die Durchlesung des Werkes selbst erspart werden soll, noch auch durch einen Auszug erspart werden könnte, so ist er auch so wie er hier gefordert wird, völlig unmöglich; denn nach welchen Merkmalen ließe sich wohl bestimmen, was als wesentlich anzunehmen sei, und was als unwesentlich wegbleiben könne, wenn ja, laut der Forderung, der Berichtende sich aller Werthabschätzung völlig enthalten soll?

Sollen wir aber weder urtheilen, noch auch nur den Inhalt erzählen, so frägt sich, was uns denn nun noch zu thun übrig bleibt? Wir schlagen folgenden Mittelweg ein. Jede wissenschaftliche Darstellung, deren Gegenstand nicht blos eine partielle Richtung des menschlichen Geistes, sondern

eben dieser Geist selbst in allen seinen Richtungen ist, hat, so wie sie ihre eigenthümliche Ansicht als die das ganze Gebiet des geistigen Lebens durchdringende Wahrheit theoretisch aufstellt, eben so auch die praktische Tendenz, in jedem einzelnen Menschen, der sie nur aufzufassen vermag, sein ganzes geistiges Streben zu durchdringen, d. h. sie will nicht blos als eine bestimmte Denkweise eben factisch aufgefaßt werden, sondern in jedem Einzelnen als Princip seines Erkennens und Handelns wirken, kurz: sie will zur lebendigen Gesinnung erhoben sein. Daher sie denn auch in dem Leser schlechterdings nichts als die Bekanntschaft mit den Problemen voraussetzt, deren Lösung sie unternimmt, diese Lösung selbst aber soll er lediglich von ihr empfangen, und falls er bereits anderweitig zum Besitz einer eigenen Denkweise gelangt wäre, so muthet sie ihm zuvörderst und vor Allem zu, diese seine Ansicht gänzlich zu verläugnen, und sich frei und unbefangen ihr hinzugeben. So wie sie hierdurch nun einerseits allen exotischen Gegengründen und den darauf beruhenden Widerlegungen vollständig den Zugang abschneidet, so gesteht sie dagegen auch andererseits dem, der sie sich mit Freiheit aneignet, das Recht zu, sie nach Innen und Außen zu ergänzen und zu erweitern, oder wenigstens doch die Punkte nachzuweisen, die als unzulänglich begründet einer Ergänzung oder auch wohl Berichtigung bedürfen. Eine solche Nachweisung ist nun zwar allerdings kritischer Art, keinesweges aber eine eigentliche Beurtheilung, da der Nachweisende sich gar nicht über das Werk stellt, sondern, recht eigentlich in die Mitte desselben tretend, lediglich die in ihm selbst bereits gegebene dialektische Opposition da fortführt, wo das Lehrgebäude selbst noch Raum für dieselbe gelassen hat, und da er gar nicht widerlegen will, sondern blos dasjenige, was die Vollziehung jener Forderung, die Lehre in seine Gesinnung aufzunehmen, in ihm hemmt und behindert, in der Form

von Instanzen gegen die Lehre vorträgt, deren wirkliche Beseitigung er eben so sehr fordert, als er die mögliche zugiebt. Diese Stellung eines Einzelnen gegen ein wissenschaftliches Lehrsystem ist es nun, die wir für die allein richtige und angemessene halten, besonders auch deswegen, weil sie ohne dem Urtheil der Geschichte anmaßend vorzugreifen und über Werth und Wahrheit der wissenschaftlichen Gestaltung einer eigenthümlichen Idee auf entschiedene Weise abzuurtheilen, gleichwohl den Gang, den die urtheilende Geschichte nimmt, am allermeisten nachahmt. Denn auch das geschichtliche Urtheil ist nichts als die Thatsache, daß ein Lehrsystem in irgend einer Gegenwart die Gesinnung der Zeit gebildet, oder auf die Bildung einer solchen als Durchgangspunkt influirt hat, oder endlich ganz und gar ohne Einfluß darauf gewesen ist. Was nun so die Geschichte als allgemeine Thatsache aufzeigt, das spricht hier der Einzelne als seine innere individuelle Erfahrung aus, mit dem Unterschiede jedoch, daß in jener Thatsache unmittelbar ein objectives Urtheil enthalten ist, während diese Erfahrung keinesweges zu einem solchen berechtigt, und sich daher auch gar nicht damit muß geltend machen wollen.

Indem nun auch wir für unsere gegenwärtige Aufgabe wie natürlich diese Stellung annehmen, versuchen wir es zuvörderst, ein Bild von Schleiermachers Glaubenslehre, so wie wir es vermöge sorgfältiger und unbefangener Durchforschung derselben empfangen haben, aufzustellen, worauf wir dann unsre Instanzen mit derjenigen Freimüthigkeit und Bestimmtheit vortragen werden, welche uns Liebe zur Wahrheit und unsere Hochachtung für den Verfasser gleicherweise auflegen.

Indem die Dogmatik als die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre definirt wird, ist

zuvörderst ihre Beschränkung ausgesprochen, sodann ihre Aufgabe näher bezeichnet und endlich die ihr nothwendige Form bestimmt. Beschränkt wird sie dadurch, daß nur die in einer bestimmten Kirchengesellschaft und zu einer bestimmten Zeit geltende Lehre ihr Gegenstand sein soll. Es ist damit gesagt, daß man von der Dogmatik keineswegs eine allgemein gültige Religionslehre erwarten dürfe; denn sie kann nicht etwa den Glauben in ihrer Darstellung erst hervorbringen, sondern setzt ihn nothwendig voraus und zwar in der Gestalt und Eigenthümlichkeit voraus, welche für die Zeit und Kirchengesellschaft, darin sie hervortritt, die wahrhaft lebendige, geltende ist. Wie nun die Gestaltung des Glaubens, d. i. der öffentlich geltende Ausdruck für denselben, in der stets fortschreitenden Kirche gleichfalls in steter Veränderung begriffen ist, so wird auch die Dogmatik, die ja nur die wissenschaftliche Darstellung dieses Ausdrucks ist, immer nur das zu einer bestimmten Zeit kirchlich-wahre, nicht etwa das für alle Zeiten wahre aussprechen können, wodurch sie sich denn vollständig von der Philosophie sondert, welche in allen ihren Darstellungen das schlechthinwahre ausdrücken will. Eben hierdurch nun und vermöge der Bestimmung, daß die Dogmatik nur Darstellung der öffentlich geltenden Lehre sein dürfe, also keine Privatmeinung, sondern nur die kirchliche Meinung aussprechen müsse; ist ihre Aufgabe näher bezeichnet. Vermöge der Bestimmung endlich, daß sie den Zusammenhang der Lehre darstellen müsse, ist auch die ihr wesentliche Form angezeigt, die systematische nämlich. Die Forderung eines solchen Zusammenhanges hat unter andern noch vornehmlich folgenden Grund. Wie nämlich die Glaubenslehre ihrer Aufgabe nach sich vollständig von der Philosophie scheidet, so muß es ihr darum zu thun sein, auch in ihrer Ausführung diese Unterscheidung überall fest zu halten. Bei derjenigen Art von Philosophie jedoch, welche mit ihr im

Allgemeinen einerlei Inhalt hat, d. i. bei der natürlichen Theologie, finden sich viele einzelne Ansichten, welche so sehr mit rein dogmatischen Sätzen übereinstimmen, daß sich hier die Sonderung des Dogmatischen und Speculativen, wenn man blos das Einzelne vergleicht, gar nicht machen läßt; nur der Zusammenhang also mit andern Sätzen, in welchem die Verschiedenheit jener beiden sich deutlich ausspricht, kann auch in den gleichklingenden Sätzen die Differenz entdecken lassen, welche vermöge der verschiedenen Regionen des Geistes in denen Dogmatik und Philosophie ihren Ursprung haben, nothwendig darin liegen muß. Daß aber diese Regionen verschieden sind, leuchtet ein. Denn alle Speculation über Gott und das Verhältniß des Menschen zu ihm beruht auf dem Denken über das endliche Sein und dessen Veränderungen, dagegen das dogmatische Verfahren auf einer frommen Sinnesart beruht, und auch gar nichts anderes ist als eine zerlegende Betrachtung der ursprünglichen frommen Gemüthszustände. Daher denn auch eine christliche Glaubenslehre lediglich bestimmt ist, die christlich frommen Gemüthserregungen vollständig und erschöpfend in Lehre darzustellen, und das so Dargestellte in genauen Zusammenhang zu bringen. Nun sind aber die frommen Gemüthserregungen etwas mehr oder weniger in allen Menschen gegebenes; es entsteht also zunächst die Aufgabe, das Eigenthümliche und Wesentliche der christlich frommen Erregungen, als wodurch sich diese von allen andern unterscheiden, zu bestimmen. Da sich jedoch in der gegenwärtigen Lage des Christenthums nichts als dieses Wesentliche mit allgemeiner Zustimmung angeben läßt, indem der Streit hierüber so groß ist, daß, was Einigen für die Hauptsache gilt, Andern als bloße Hülle und völlig unwesentlich erscheint, eben so wenig aber auch die Sache einer aprioristischen Construktion unterworfen werden darf, weil dadurch die Aufgabe aus dem Dogmatischen ins phi-

losophische Gebiet hinüber gespielt würde, so bleibt nichts übrig, als über das Christenthum hinauszugehen und Behufs einer Vergleichung desselben mit anderen Glaubensweisen den Standpunkt über demselben zu nehmen. Einer solchen Vergleichung nun liegt die Voraussetzung zum Grunde, daß das Christenthum mit anderen Glaubensweisen irgend etwas gemein habe, und überhaupt, daß es in allen Glaubensweisen etwas gemeinsames gebe, in Bezug worauf sie alle einander verwandt sind, und wiederum auch etwas besonderes, in dessen Betracht sie alle von einander unterschieden sind. Wäre uns nun dieses Gemeinsame und Sondernde bekannt, so wäre die Aufgabe, das Eigenthümliche des Christenthums nachzuweisen, gelöset, da man ja blos dem Christenthum seinen bestimmten Ort im Kreise der verschiedenen Glaubensweisen anzuzeigen brauchte. Weit gefehlt aber, daß das Sondernde bekannt wäre, wird noch immer über das Gemeinsame, nämlich über den allgemeinen Begriff der Frömmigkeit gestritten. Ohne Zweifel ist die durchgeführte Bestimmung des Gemeinsamen und Sondernden in allen geschichtlich vorhandenen Glaubensweisen die wahre Aufgabe einer Religionsphilosophie; da es aber eine solche, deren auch nur einigermaßen allgemeine Anerkennung ein Berufen auf sie rechtfertigte, nicht giebt, andererseits jedoch es der Dogmatik weder zuzumuthen ist, eine solche abzuwarten, noch sie zu ihrem Zweck vollständig selbst zu machen, so muß diese einen kürzern Weg einschlagen. Es kann ihr nämlich genügen, zuerst das allen Glaubensweisen gemeinsam zu Grunde liegende Wesen der Frömmigkeit zu bestimmen, sodann aber das Vergleichen der verschiedenen Glaubensweisen nur so weit zu verfolgen, als zur Auffindung des Eigenthümlich-Christlichen unumgänglich nöthig ist. Was nun die Frage nach dem Wesen der Frömmigkeit überhaupt betrifft, so ist zuerst die Region der menschlichen Seele zu bestimmen, in welche die Frömmigkeit nothwendig

fallen muß. Da, wie geschichtlich bekannt ist, die Frömmigkeit gemeinschaftbildend, d. h. das Princip sein kann, welches eine Vielheit von Menschen zu einer einigen Gemeinde verknüpft, es jedoch nichts giebt, worin die Menschen sich vereinigen und durch Mittheilung auf einander einwirken, als entweder ein Wissen oder Handeln oder Gefühl, so wird die Frömmigkeit nothwendig eines von diesen dreien sein müssen. Ein Wissen nun ist sie nicht: denn dieses Wissen könnte nur die Glaubenslehren zum Inhalt haben; ist nun das Wissen der Glaubenslehren die Frömmigkeit, so ist auch der mit der Dogmatik am gründlichsten bekannte der beste Christ, was niemand wird behaupten wollen. Sieht man aber bei diesem Wissen nicht sowohl auf den Inhalt, als auf den Grad der dasselbe begleitenden Ueberzeugung und nennt diese die Frömmigkeit, so ist, weil diese Ueberzeugung doch nicht selbst wiederum ein Wissen sein kann, eben deswegen die Frömmigkeit kein Wissen. Sie ist aber auch kein Handeln: denn da es keine erscheinende That, und überhaupt kein äußeres Thun giebt, das eben nothwendig als ein frommes angesprochen werden müßte, so wird hier alles auf den innern Antrieb ankommen, nach welchem allein sich das Fromme einer That wird bestimmen lassen. Was nun diesen Antrieb zu einem Thun als einem frommen bestimmt, kann nicht selbst wieder ein Thun, sondern nur ein Zustand, eine innere Bestimmtheit der Seele sein, somit ist die Frömmigkeit kein Thun. Es bleibt daher nur noch übrig, ihren Sitz im Gefühl aufzusuchen, und sie als eine Bestimmtheit des Gefühls zu beschreiben. Versteht man nun unter Gefühl, wie man soll, ein unmittelbar irgend wie bestimmtes Selbstbewußtsein, welches zwar ein Wissen oder Thun hervorzurufen vermag, hinter dem aber auch alles Wollen und Denken zurücktreten kann, so muß es in der That einleuchten, daß die Frömmigkeit ihrem innersten Wesen nach nur ein bestimm-

tes Gefühl sein kann; denn alles fromme Wissen beruht auf der das Wissen begleitenden Ueberzeugung von der Wahrheit der Glaubenslehren; diese Ueberzeugung aber, was ist sie in ihrem Ursprunge anders, als jenes sich unmittelbar irgend wie bestimmt findende Selbstbewußtsein, oder das Gefühl? Eben so beruht ein frommes Thun auf einem frommen Antrieb, was macht aber den Antrieb zu einem frommen, als wiederum eben das bestimmte Selbstbewußtsein? Das Fromme also im Wissen und Handeln beruht auf einem Gefühl, dagegen ist dieses Gefühl nicht nothwendig an Wissen und Thun gebunden, sondern kann auch unabhängig von beiden aber bloß als Gefühl hervortreten, wie dies bei der reinsten Andacht der Fall ist. Ist nun die Frömmigkeit eine Bestimmtheit des Gefühls, so frägt sich welche Bestimmtheit? In keinem wirklichen (empirischen) Moment unsres Selbstbewußtseins finden wir uns blos seiend, sondern immer so seiend; d. h. wir sind uns unser nie als reiner Ichheit, sondern stets mit einer Bestimmtheit bewußt, deren Grund wir nicht in unsrer Selbstthätigkeit finden, sondern nothwendig außer uns setzen. Die zwei reinen Momente nun der Selbstthätigkeit und Bestimmtheit bilden zusammen Ein wirkliches Moment des Selbstbewußtseins. Dieses Selbstbewußtsein, insofern alles bestimmte Denken und Wollen hinter ihm zurücktritt, ist, wie bereits gesagt, das Gefühl. Nun kann aber das Gefühl, vermöge der in ihm gegebenen und so eben aufgezeigten zwei Momente einen doppelten Charakter haben, je nachdem das eine oder das andere Moment in ihm vorwaltend ist. Ist das Moment der Selbstthätigkeit vorherrschend, so bestimmt sich das Selbstbewußtsein zu einem Gefühl und Reiz, der im andern Momente gegebenen Beschränkung von Außen entgegen zu wirken. Ist dagegen das Moment der Bestimmtheit vorherrschend, so bestimmt sich das Selbstbewußtsein zu einem Gefühl der

Abhängigkeit. Daß nun das fromme Gefühl nicht den Charakter des Widerstandes, sondern nur den der Abhängigkeit haben könne, ist nicht abzuläugnen und bedarf keines Beweises. Eben so leuchtet es von selbst ein, daß, wenn gleich in allen andern Gefühlen der allgemeine Charakter derselben (Widerstand oder Abhängigkeit) nur in einem bestimmten von dem entgegengesetzten Elemente noch irgend wie beschränkten Grade vorwaltet, die Frömmigkeit dagegen nur der reinste Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls sein kann, in welchem das Element des Widerstandes absolut verschwunden ist. Nun aber ist in aller Abhängigkeit von einem Endlichen in irgend einem Grade Widerstand mitgesetzt, und selbst im Gefühle der Abhängigkeit von der Welt, wiewohl diese als ein Unendliches gewußt wird, ist, weil sie eine getheilte, endlich gestaltete Unendlichkeit ist, der Widerstand so wenig aufgehoben, daß er hier als Bewußtsein der Freiheit in seinem wahren Wesen erst recht hervortritt; das reinste Abhängigkeitsgefühl drückt daher nothwendig die Abhängigkeit von einem schlechthin einfachen und absoluten Unendlichen — Gott, aus, und das Wesen der Frömmigkeit ist demnach Gefühl der absoluten Abhängigkeit, oder was dasselbe sagt, Gefühl der Abhängigkeit von Gott. Gott ist also in der Frömmigkeit ein gefühltes; da nun Gefühl und unmittelbar bestimmtes Selbstbewußtsein ein und dasselbe ist, so ist damit gesagt, daß Gott auf unmittelbare Weise in und mit dem Selbstbewußtsein gesetzt, und daher als ein rein innerliches (nicht gegenständlich) gegeben sei. Es frägt sich daher zunächst, welche Stellung und Verhältniß das fromme Gefühl gegen die anderen Aeußerungen des Selbstbewußtseins behaupte? Die niedrigste Stufe des Selbstbewußtseins ist offenbar jenes an der Grenze des thierischen Lebens stehende, in der ersten dunkeln Lebensperiode waltende Bewußtsein, in welchem das Subjective und Objective in sei-

nem Gegensatz noch gar nicht geschieden ist, sondern trübe und verworren in einander fließt. Aber diese Stufe verschwindet, und der scharfgeschiedene Gegensatz des Sub- und Objectiven bildet nunmehr den ganzen Umfang des sinnlichen Selbstbewußtseins, zu welchem auch die sittlichen Gefühle gehören, weil auch in diesen jener Gegensatz festgehalten wird. In dem frommen Gefühle dagegen, weil es jede Art von Widerstand streng ausschließt, wird der Gegensatz durchaus aufgehoben; so wie daher die niedrigste Stufe des Selbstbewußtseins sich nicht bis zu diesem Gegensatz erhebt, so ist das fromme Selbstbewußtsein an sich über demselben erhaben, steht also höher als das sinnliche Selbstbewußtsein, und bildet somit überhaupt die höchste Stufe des Selbstbewußtseins. Nun aber wissen wir, daß wir in keinem Augenblick des bewußten Lebens völlig ohne sinnliches Selbstbewußtsein sein können, daß also unsere sinnlichen Gefühle eine ununterbrochen sich durch das Leben ziehende Reihe bilden. Andrerseits hat sich uns gezeigt, daß Gott in dem Abhängigkeitsgefühl auf rein innerliche Weise gegeben sei, so also, daß nicht gedacht werden kann, Gott könne in dem einen Moment im Selbstbewußtsein gesetzt, in dem andern nicht gesetzt sein, mithin müssen auch die frommen Erregungen eben so wie die sinnlichen, eine das ganze Leben erfüllende ununterbrochene Reihe bilden. Zwei stetige und gleichwohl einander entgegengesetzte Reihen werden daher im Selbstbewußtsein gedacht, wodurch denn dieses mit sich selbst in Widerspruch versetzt ist. Dieser Widerspruch nun kann nur dadurch gehoben werden, daß beide Reihen als in einer steten Ineinsbildung begriffen gefaßt werden, und da die Frömmigkeit ihren Charakter als höchste Stufe nicht verlieren darf, so müssen die frommen Erregungen und die sinnlichen Gefühle in jedem Moment dergestalt eins werden, daß die höhere Stufe die niedere in sich aufnehme, wodurch denn das fromme Ge-

fühl auch an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen Antheil erhält, und frommes Wohlgefallen oder fromme Wehmuth wird, je nachdem die damit verbundene sinnliche Bestimmtheit für das Gottesbewußtsein hemmend oder fördernd ist. Nachdem nun so das Wesen der Frömmigkeit in der einzelnen Seele betrachtet worden, ist nur noch die Fähigkeit derselben zur Bildung frommer Gemeinschaften zu erklären. Das Gefühl überhaupt, wiewohl es zunächst nur das Innere des Menschen betrifft, tritt dennoch, weil der Mensch eine Einheit des Innern und Aeußern darstellt, auch in sein Aeußeres bestimmend ein, und somit ist eine Offenbarung des Innern gegeben. Findet diese in solchem Maaße Statt, daß sie auch Andern vernehmlich wird, so erregt sie in diesen zunächst nur die Vorstellung von dem Gemüthszustand des Aeußernden; an diese Vorstellung knüpft sich je doch die innere Nachbildung, welche, je verwandter der Vernehmende dem Aeußernden, und je lebendiger die Aeußerung, desto leichter den geäußerten Zustand selbst hervorbringt. Ist nun auf diese Weise die mittheilende Kraft des Gefühls überhaupt in der einzelnen Seele nachgewiesen, so gilt sie auch von dem frommen Gefühle, und die Frage, wie von dem Einzelnen aus eine fromme Gemeinschaft möglich sei, ist hiermit erlediget, zugleich aber auch der erste Theil unserer Aufgabe, welcher die Bestimmung des allen Glaubensweisen gemeinsamen, oder des Wesens der Frömmigkeit überhaupt, betraf, vollständig gelöset. — Wir kommen nunmehr zu dem zweiten Theil, der die Frage nach dem Eigenthümlichen der christlichen Frömmigkeit umfaßt. Einen natürlichen Uebergang zu demselben bildet die dem zuletzt entwickelten sich anschließende Bemerkung, daß die Mittheilungsfähigkeit des Gefühls zwar einen genügenden Erklärungsgrund für die Möglichkeit frommer Gemeinschaften überhaupt darbietet, daß sie aber zur Begründung der Verschiedenheiten, durch

welche bestimmte Glaubensweisen und Kirchen sich von einander sondern, keinesweges ausreicht. Unsre nunmehrige Untersuchung geht daher zunächst von der Aufgabe aus, das sondernde Princip der Glaubensweisen im Allgemeinen zu entdecken. Hier muß nun zuvörderst als geschichtliche Thatsache feststehen, daß die verschiedenen Glaubensweisen theils das Gepräge verschiedener Entwicklungsstufen des menschlichen Geschlechts, von welchen aus sie sich gebildet, tragen, theils den eigenthümlichen Charakter der Völker, denen sie angehören, ausdrücken. Dieser zwiefachen Verschiedenheit gemäß, werden sich also die Glaubensweisen theils als einander untergeordnete Punkte einer Entwickelungsreihe, theils als auf einerlei Entwickelungsstufe einander beigeordnete besondere Arten betrachten lassen. Um nun zuerst die verschiedenen Entwickelungsstufen der Frömmigkeit auf allgemeine Weise zu charakterisiren, ist es zweckmäßig, die Fähigkeit, sich im Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt zu einen, als Maaßstab zu gebrauchen. Es ergiebt sich dann offenbar als die niedrigste Stufe diejenige, welcher ein Selbstbewußtsein zum Grunde liegt, das sich noch nicht zum Weltbewußtsein zu erheben vermag; als die höhere diejenige, deren zu Grunde liegendes Selbstbewußtsein das Ich zwar bis zur Welt ausdehnen kann, aber, von den verschiedenen sinnlichen Zuständen nach festgehalten, diese Mannichfaltigkeit im Abhängigkeitsgefühle nicht auf ein einiges Höchstes zu beziehen vermag; als die höchste Stufe endlich diejenige, in welcher das Selbstbewußtsein die Einigung mit der Welt dergestalt vollzogen hat, daß das fromme Gefühl die Abhängigkeit schlechthin alles Endlichen von einem einigen höchsten Unendlichen aussagt. Offenbar entspricht der hier bezeichneten niedrigsten Stufe geschichtlich der Fetischismus, der mittlern der Polytheismus, der höchsten endlich der Monotheismus, und in diesen drei Formen sind allerdings, sämmtliche Glaubensweisen, so weit sie ver-

schiedene Stufen einer Entwickelungsreihe ausdrücken, vollständig verzeichnet.

Da wir es hier nur mit der Bestimmung des Eigenthümlich-Christlichen zu thun haben, so heben wir, vermöge des von uns eingeschlagenen abgekürzten Verfahrens die monotheistische Stufe für die Betrachtung heraus, und suchen aus den einander beigeordneten Arten dieser Stufe, nämlich aus den uns geschichtlich gegebenen drei großen monotheistischen Gemeinschaften, das Christenthum seinem ihm wesentlich Eigenthümlichen nach auszuscheiden. Erwägt man nun zuerst, daß die Verschiedenartigkeit in den Gestaltungen der Frömmigkeit ihren Grund keineswegs in dem Abhängigkeitsgefühl an sich haben kann, denn dieses ist ein ganz einfaches überall gleicherweise gegebenes, sondern nur auf der Mannichfaltigkeit der sich mit demselben verbindenden sinnlichen Gefühle beruhen kann, so leuchtet ein, daß wo die damit sich verbindenden Gefühle einen entgegengesetzten Charakter haben, da auch am allermeisten von einander abweichende Gestaltungen der Frömmigkeit sich bilden müssen. Nun aber ist es ein ganz allgemeiner und durchgreifender Gegensatz im sinnlichen Selbstbewußtsein, nach welchem entweder die menschliche Thätigkeit den Affectionen von Außen, oder umgekehrt, dieses Leiden der Thätigkeit untergeordnet wird. Je nachdem nun das fromme Gefühl sich mit einem sinnlichen Bewußtsein verbindet, darin das Leidentliche, oder darin das Thätige vorherrscht, wird die Frömmigkeit den verschiedenartigsten Charakter haben, und zwar wird in den frommen Erregungen, darin die Thätigkeit vorwaltet, das Bewußtsein sittlicher Zwecke herrschen, und dies giebt die teleologische Grundform der frommen Erregungen; dagegen wenn in ihnen das Leidentliche vorwaltet, das Bewußtsein der von Gott geordneten Einwirkung aller Dinge auf den Menschen herrscht, und dies ist die ästhetische Grundform. Im Christenthum nun

ist, vermöge der in ihm gegebenen Idee von einem Reiche Gottes der teleologische Charakter desselben entschieden dargethan, und so sind wir denn der Bestimmung des Eigenthümlich-Christlichen um einen Schritt näher gekommen. Fragen wir nun weiter, was denn im Allgemeinen jeder frommen Gemeinschaft ihre Einheit und Sonderung giebt, so ist klar, da diese Sonderung selbst eine doppelte ist, eine äußere und innere, daß auch das Princip derselben ein doppeltes sein muß. Das Princip nun der äußern Einheit, oder dasjenige, was die Gemeinschaft als eine geschichtlich erscheinende von der andern sondert, ist offenbar der eigenthümliche geschichtliche Anfangspunkt der Gemeinschaft, von welchem aus sich Alles, was diese constituirt, in stetigem Zusammenhang entwickelt; das der innern Einheit dagegen kann nur in demjenigen bestehen, was der Gemeinschaft ihr eigenthümliches Gepräge giebt, d. h. in demjenigen, welches den Inhalt derselben nicht etwa durch einen neuen Bestandtheil vermehrt (denn die quantitative Verschiedenheit der Glaubensweisen liegt nur in ihrer Entwickelung, an und für sich aber kann die eine so viel als die andere enthalten) sondern diesen Inhalt auf eine besondere und eigenthümliche Weise modificirt. Wenn man nun das Christenthum rücksichtlich seiner Einheit und Sonderung mit den beiden andern monotheistischen Gemeinschaften vergleicht, so zeigt sich zuerst die äußere Einheit der Form nach in allen dreien gleich; denn wie das Christenthum auf Jesum, so geht das Judenthum auf Moses, der Islamismus auf Muhamed zurück. Die innere Einheit des Christenthums aber, da sie noch nicht gefunden, und eben ihre Entdeckung unsere gegenwärtige Aufgabe ist, kann für jetzt nur der allgemeinen Sphäre nach, in welcher sie sich offenbar entdecken lassen muß, angegeben werden; diese Sphäre aber ist die Idee der Erlösung. Versteht man nun unter Erlösung die Aufhebung dessen, was die Ein-

gung des sinnlichen Bewußtseins mit dem Abhängigkeitsgefühl hemmt, so findet sich dieselbe auch überall außer dem Christenthum, da die auch von andern Religionsstiftern angeordneten Büßungen, Reinigungen und Weihungen keinen andern Zweck haben, als den Gegensatz zwischen sinnlichem und frommen Selbstbewußtsein aufzuheben. Indem nun die Frage aufgestellt wird, worin sich denn die Art, wie die Erlösung im Christenthum erscheint, von allen andern Arten unterscheide, ist es einleuchtend, daß mit deren Beantwortung unsere Aufgabe, das Eigenthümlich-Christliche zu finden, gelöst ist. Denn dieses letztere ist ja nichts anders, als eben die eigenthümliche innere Differenz des Christenthums gegen alle andre Glaubensweisen, und nach dieser Differenz fragen wir ja eben. Die Antwort aber drängt sich auf: geschieden ist das Christenthun von allen andern Glaubensweisen dadurch, daß Christus nicht blos wie die andern Religionsstifter, die Elemente der Erlösung anordnet, sondern daß er sie in der Gesammtheit seiner Thätigkeit selbst vollzieht, daß daher nicht bloß durch ihn, sondern auch in ihm die vollendete Erlösung gegeben ist, und daß, während in andern Glaubensweisen die Erlösung nur auf gegenseitiger Einwirkung der Mitglieder beruht, und also, weil in jedem Mitgliede Hemmung gesetzt ist, selbst eine gehemmte ist, im Christenthum dagegen, wiewohl auch in ihm Wechselerlösung unentbehrlich, dennoch, weil in Christo selbst keine Hemmung gesetzt ist, die Erlösung eine schlechterdings ungehemmte ist; daher denn auch in allen Glaubensweisen die Aufgabe, in das Christenthum überzugehen, nothwendig enthalten ist. Es ergiebt sich uns also das Eigenthümlich-Christliche als die Beziehung alles Einzelnen, nicht blos auf die Erlösung im Allgemeinen, sondern auf die Erlösung durch die Person Jesu, und das Christenthum selbst kann nunmehr definirt werden, als eine teleologische Gestaltung der Frömmigkeit, welche

sich

sich dadurch von allen andern unterscheidet, daß alles Einzelne in ihr auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth bezogen wird. An diesen Satz knüpfen sich auf natürliche Weise folgende nähere Bestimmungen.

Wenn man gewöhnlich in der Religion Positives und Natürliches unterscheidet, indem man unter dem letztern das allen Glaubensweisen gemeinsame, unter dem erstern das jeder einzelnen eigenthümliche versteht, so ist dem hier Entwickelten zufolge eine solche Trennung unzuläßig, da ja eben das individualisirte Gemeinsame das Positive oder Eigenthümliche ist, und wiederum dieses Positive nichts anders ist, als das individuell Natürliche; jede geschichtlich gesonderte eigenthümliche Glaubensweise ist also, sofern sie natürlich ist, positiv, und umgekehrt. Eben dieser Begriff des Positiven umfaßt auch den richtig gefaßten Begriff der Offenbarung; denn wenn man unter dieser weder ein überliefertes noch erlerntes oder ersonnenes, sondern neues aus geschichtlichem Zusammenhange nicht zu erklärendes, von einem einzelnen Punkte aus in die Geschichte eintretendes, versteht, so enthält die Offenbarung nichts, was nicht schon im Positiven läge; sie spricht nämlich gleichfalls nichts als den individuellen Charakter jeder eigenthümlichen Religion aus, welcher, so wie er allem geschichtlich gegebenen ein neues aus dem Vorhandenen nicht abzuleitendes Gepräge giebt, auch selbst aus dem geschichtlich vorhandenen nicht abgeleitet werden kann, sondern ein ursprüngliches ist. Wie also das Positive lediglich das Eigenthümliche bedeutet, so drückt Offenbarung das Ursprüngliche aus; da aber Eigenthümliches und Ursprüngliches durchaus zusammenfallen, so muß man sagen, daß jede positive Religion (nicht blos Christenthum und Judenthum) auch eine offenbarte sei; nur daß, weil eine Offenbarung zeitmäßig und volksthümlich beschränkt sein kann und desto unterge-

ordneter ist, je beschränkter sie ist, das Christenthum dagegen, weil die in ihm gesetzte Offenbarung sich unbegrenzt auf alle Zeiten und Völker erstrecken soll, im höchsten Sinne offenbart ist. Sagt man nun hiergegen, daß das hier gesagte den wahren Begriff der Offenbarung keineswegs darstelle, daß diese vielmehr als eine unmittelbare Aeußerung Gottes gefaßt werden, daher einen übermenschlichen Sinn haben müsse und auch nichts falsches enthalten könne, so ist folgendes hierauf zu erwiedern: Zunächst ist nur die ganze Welt als unmittelbare Aeußerung Gottes zu betrachten, alles Einzelne in ihr aber, sowohl geistiges als leibliches steht unter sich in solchem Zusammenhange, daß eines jeglichen Entstehung mit gleichem Rechte dem allgemeinen Zusammenwirken und einer unmittelbaren Aeußerung Gottes zugeschrieben werden darf; so daß diese beiden Entstehungsarten durch nichts von einander unterschieden werden können. Wäre die Offenbarung ferner ein schlechthin übermenschliches, so könnte sie auch von dem Menschen gar nicht aufgefaßt werden; soll sie aber für den Menschen sein, so muß sie in unvollkommener Gestalt hervortreten, und in dieser Unvollkommenheit kann sie nicht unmittelbare Aeußerung Gottes sein. Hiermit ist zugleich die Behauptung widerlegt, daß nichts geoffenbart heißen könne, worin falsches enthalten ist, und es ist nun noch hinzuzufügen, daß auch christlichem Leben und Lehre sich falsches beimischt bei Allen, in denen sinnliches und höheres Selbstbewußtsein nicht so völlig in einander aufgeht als in Christo. Aus dem hier entwickelten geht also hervor, daß die Offenbarung in Christo weder etwas schlechthin Uebernatürliches noch etwas schlechthin Uebervernünftiges sein kann. Denn wenn jede Offenbarung, wiewohl sie als Anfang eines Neuen aus dem Alten nicht zu erklären ist, immer doch in der Entwickelungskraft der menschlichen Natur gegründet sein muß, so gilt dies vorzüglich von der christlichen Offenbarung,

welche ja die Erleuchtung des ganzen Menschengeschlechts bezweckt; es muß demnach in der menschlichen Natur die Fähigkeit liegen, das in Christo gedachte Göttliche in sich aufzunehmen, d. h. es muß auch das Menschwerden des Sohnes Gottes selbst etwas natürliches sein, und das zeitliche Hervortreten desselben in einer bestimmten einzelnen Person als die in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete und durch alles frühere vorbereitete That derselben betrachtet werden. Die christliche Offenbarung ist sonach nichts schlechthin übernatürliches; eben so wenig aber auch ein schlechthin übervernünftiges. Denn da sich nicht läugnen läßt, daß im Christenthum auch ein vernünftiges Element vorhanden ist, so würden in ihm das Vernünftige und Uebervernünftige nothwendig, weil Vernünftiges nur mit Vernünftigem zusammen hängen kann, ohne allen Zusammenhang neben einander bestehen, welches, da hiermit die Einheit der christlichen Lehre vernichtet wäre, nicht angenommen werden kann. Richtiger kann man sagen: das Christenthum sei in verschiedener Beziehung ganz und gar übervernünftig und ganz und gar vernünftig; übervernünftig: in sofern es nicht construirt werden kann, sondern auf eine rein innere Erfahrung zurückgeht, alles Erfahrungsmäßige aber ein Uebervernünftiges ist; vernünftig, insofern aller Ausdruck christlicher Lehre den Gesetzen der Rede unterworfen und die Lehre selbst einer vernunftmäßigen Darstellung fähig ist; nur daß dieser Darstellung keine Beweiskraft für die Wahrheit des Christenthums einwohnen kann, sondern die Ueberzeugung von dieser Wahrheit lediglich auf der innern Erfahrung beruht. Daher man denn auch das Christenthum nicht durch Eingebung, Weissagung und Wunder, als womit es im Zusammenhange steht, muß beweisen wollen, denn dergleichen Beweise können in Demjenigen, der das Christenthum noch nicht in sich erfahren hat, diese Erfahrung keineswegs

hervorrufen; wer aber im Besitz dieser letztern ist, bedarf ihrer nicht als Beweise. Die innere Erfahrung des Christenthums aber, in welcher sich die Anerkennung seiner Realität unmittelbar und entschieden ausspricht, ist der Glaube; lediglich also durch den Glauben ist Antheil an der christlichen Gemeinschaft zu erhalten.

Mit den Weissagungen dagegen und Wundern scheint es sich folgendermaßen zu verhalten. Da der Widerspruch zwischen dem sinnlichen und höheren Selbstbewußtsein schon vor dem Christenthum als Erlösungsbedürftigkeit empfunden worden ist, so ist es natürlich, daß, angeregt durch frühere obschon unzureichende Offenbarung, die Sehnsucht nach dem Erlöser sich hie und da auf unverkennbare Art werde ausgesprochen haben, und dies ist die Bedeutung der messianischen Weissagung. Was aber die Wunder betrifft, so ist es eine natürliche Voraussetzung, daß Christus, dessen Erscheinung der Anfangspunkt der höchsten Entwickelung der menschlichen Natur gewesen, der also eine so eigenthümliche Wirksamkeit auf die menschliche Natur ausgeübt, auch eine eigenthümliche Kraft der Einwirkung auf die äußere Natur überhaupt habe beweisen müssen, welche als wunderwirkend erscheint, ohne daß gleichwohl dieses Wunderbare etwas Uebernatürliches zu sein braucht, sondern nur außerhalb unsrer Erkenntniß der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkungen des Geistes und der Causalität des Willens auf diese Natur liegt, und da diese Erkenntniß einer steten Erweiterung fähig ist, im Verlaufe der Zeit sich gar wohl als ein Natürliches zeigen kann. — Aus allem bisher über das Wesen des Christenthums und dessen Stellung zu den andern Glaubensweisen entwickelten folgt endlich ganz einfach, daß das Christenthum, ungeachtet seines geschichtlichen Zusammenhanges mit dem Judenthum, was seine Eigenthümlichkeit betrifft, mit diesem in keinem andern Verhältniß steht, als mit dem Heidenthume; wie

denn selbst jener geschichtliche Zusammenhang nicht so ganz ausschließend gedacht werden darf, da, als das Christenthum hervortrat, einerseits das Judenthum durch heidnische Elemente mannigfaltig umgebildet, andererseits das Heidenthum durch viele vergebliche Versuche auf mannigfaltige Weise monotheistisch vorbereitet war. — Somit wäre denn das Eigenthümlich-Christliche gefunden und näher entwickelt; es bleibt daher nur noch zu bestimmen, wie dieses auf die Aufgabe und Form einer Glaubenslehre einfließe und sie modificire. Wenn die allgemeine Aufgabe einer Glaubenslehre die Beschreibung der frommen Gemüthszustände ist, so liegt der christlichen Glaubenslehre, vermöge des oben aufgewiesenen christlichen Grundcharakters, ob, die frommen Gemüthszustände so zu beschreiben, daß die Beziehung auf den Erlöser stets festgehalten wird, und zwar in dem Maaße, in welchem sie in den frommen Momenten erscheint. Auch Vollständigkeit in der Beschreibung gehört zu den Erfordernissen der Glaubenslehre; hiermit ist aber nicht die vollständige Beschreibung aller einzelnen frommen Erregungen gemeint, denn dies wäre eine unendliche Aufgabe; nur eine solche Vollständigkeit wird gefordert, in welcher alle gemeinen Oerter für die christlich frommen Erregungen verzeichnet sind. Die Gewährleistung nun dafür, daß eine solche Vollständigkeit wirklich erreicht werde, kann nur durch den Grundriß des Ganzen, in welchem eine richtige und erschöpfende Eintheilung zu Tage liegt, gegeben werden; ein solcher Grundriß ist daher nunmehr aufzusuchen. Hierzu ist zuförderst nöthig, den ganzen Umfang des Christlichen dadurch zu begrenzen, daß alle Lehre, welche für christlich angesehen sein will und doch dem christlichen Grundtypus widerspricht, d. h. das Ketzerische, von dem Kirchlichen ausgeschieden werde. Auch hier kann nicht die Meinung sein, alle häretischen Ansichten, welche im Christenthume möglich sind, einzeln zu verzeichnen, sondern nur die allge-

meinen Arten, auf welche dem christlichen Lehrtypus widersprochen werden kann, zu bestimmen. Legt man nun dieser Bestimmung, wie sich von selbst versteht, die Erlösung durch Christum, als das Wesentlich-Christliche zu Grunde, so leuchtet ein, daß je nachdem entweder die Erlösung oder die Person des Erlösers unrichtig aufgefaßt wird, von der christlichen Lehre auf zwiefache Weise abgewichen werden kann. Jede dieser Abweichungen kann aber einen doppelten Charakter haben. In der Erlösung nämlich werden nach richtiger Vorstellung die Erlösungsbedürftigkeit und die Erlösungsfähigkeit gleich sehr festgehalten: eben so wird in der Person Christi eine wesentliche Gleichheit mit uns und ein eigenthümlicher Vorzug vor allen andern Menschen gleich nothwendig gedacht. Wird nun die Erlösungsbedürftigkeit so absolut vorgestellt, daß die Erlösungsfähigkeit völlig verschwindet, d. h. daß in der menschlichen Natur keine Möglichkeit gesetzt bleibt, erlösende Einwirkungen aufzunehmen, sondern sie erst einer gänzlichen Umschaffung bedarf, so ist dies eine Abweichung, welche die manichäische heißen kann. Wird dagegen die Erlösungsfähigkeit zu einer absoluten ausgedehnt, so daß das Erlösungswerk nicht von einem Einzelnen auszugehen braucht, sondern das allmälig zu Stande kommende gemeinsame Werk Aller an Allen ist, so entsteht eine Abweichung, die man die pelagianische nennen kann. Eben so bildet sich, wenn die wesentliche Gleichheit Christi mit uns geläugnet und sein Antheil an der menschlichen Natur für Schein erklärt wird, die doketische Abweichung, und ihr gegenüber steht eine andere, in welcher der eigenthümliche Vorzug Christi so ganz geläugnet wird, daß sein Dasein und Beschaffenheit ganz so wie die aller andern Menschen begriffen werden soll, und diese mag die nazaräische oder ebionitische heißen. Diese vier natürlichen Häresien stehen nun für die christliche Glaubenslehre als Grenzpunkte da, welche nicht berührt werden dürfen, und

jede Lehrform muß verdächtig erscheinen, die sich mit einer derselben identificiren läßt, dagegen aber auch jede, die dieselben vermeidet, als christlich angesehen werden muß. — An diese Abgrenzung des Allgemein-Christlichen schließt sich eine engere, den besondern kirchlichen Charakter betreffende. Katholicismus nämlich und Protestantismus sind in solcher Differenz, daß sie eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst voraussetzen, und es waltet in beiden ein so verschiedener Geist, daß der Protestantismus nicht etwa nur als eine Reinigung von in den Katholicismus eingeschlichenen Misbräuchen, sondern als eine eigenthümliche Gestaltung des Christenthums anzusehen ist. Eine Glaubenslehre muß sich daher von vornherein für den einen oder den andern entschieden haben; die hier zu gebende bekennt sich zum Protestantismus, will aber, da in den verschiedenen protestantischen Confessionen keinesweges eine eben so durchgreifende Differenz wie die eben bezeichnete statt findet, auch nur für eine protestantische gelten, und wird daher die innerhalb des Protestantismus bisher obgewalteten symbolischen Lehrverschiedenheiten nicht anders behandeln, als andere in einzelnen Lehrstücken von verschiedenen Lehrern verschieden beliebte Darstellungen. Wir haben daher hier nur die Eigenthümlichkeit des Protestantismus im Gegensatz vom Katholicismus zu bestimmen. Diese zeigt sich aber bestimmt darin, daß der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältniß zu Christo, der Katholicismus dagegen das Verhältniß des Einzelnen zu Christo von seinem Verhältniß zur Kirche abhängig macht. Schon diese Formel zeigt, daß der Protestantismus der persönlichen Eigenthümlichkeit einen weit freiern Spielraum gewährt, als der Katholicismus thun kann; dadurch aber, daß das Gemeinsam-Protestantische noch keinesweges alle Lehre gleicherweise durchdrungen hat, wird dieser Spielraum noch vergrößert, indem in der protestantischen Kirche ein Gemein-

sames nur durch die zusammentreffenden Bemühungen Einzelner zu Stande kommen kann. Dagegen muß aber auch das Streben ein Gemeinsames darzustellen, überall festgehalten werden, und so ergiebt sich die allgemeine Forderung, daß in einer protestantischen Glaubenslehre überall Gemeinsames und Eigenthümliches verbunden sein und sich auf einander beziehen soll. Das Streben nach einem Gemeinsamen zeigt sich in der Berufung auf die Bekenntnißschriften, als das erste gemeinsam protestantische, und auf die Bibel, durch welche das christliche überhaupt dargethan wird; das Eigenthümliche hingegen spricht sich vornehmlich in der wissenschaftlichen Gestaltung der Lehre aus, d. h. in dem dialektischen Charakter der Sprache, und in dem systematischen der Anordnung.

Was nun die Berufung auf die Bekenntnißschriften betrifft, so darf man hierbei nicht strenger an den Buchstaben gebunden sein, als der fortschreitenden Entwickelung der Lehre zuträglich wäre, es ist vielmehr, weil die symbolischen Bücher keinesweges genau in Farbe und Ton übereinstimmen, das Recht abweichender Meinungen selbst symbolisch geworden. Eben so ist auch, was die Belege durch Schriftstellen anbelangt, da wo der protestantische Charakter hervortritt, ein apologetischer Schriftgebrauch hinreichend, welcher nachweiset, daß irgend eine bestimmtere Gestaltung der Lehre mit dem in der Schrift niedergelegten Urchristenthum nicht in Widerspruch steht, ohne behaupten zu wollen, daß schriftmäßig dies die einzig mögliche nähere Bestimmung sei. Die systematische Anordnung aber betreffend, ist klar, daß, da die christliche Frömmigkeit auf dem relativen Gegensatz zwischen eigner Unfähigkeit und durch die Erlösung mitgetheilter Fähigkeit, das fromme Bewußtsein zu verwirklichen, beruht, auch der Umfang der christlichen Lehre erschöpft wird, wenn das fromme Gefühl zuerst abgesehen von jenem Gegensatz betrachtet wird, sodann unter

dem Gegensatz. Dieser Sonderung gemäß nun zerfällt die gesammte christliche Lehre in zwei Theile. Jeder dieser Theile kann aber in dreifacher Rücksicht dargestellt werden. Denn zuerst ist jede Beschreibung des frommen Gefühls, wie es durch seine Einigung mit einem bestimmten sinnlichen wirkliches Selbstbewußtsein wird, die eines bestimmten Gemüthszustandes; alle dogmatischen Sätze sind sonach ursprünglich Beschreibungen menschlicher Zustände. Da nun aber das sinnliche Bewußtsein, welches diese Zustände mit bestimmt, selbst von Außen bestimmt ist, und dieses Bestimmende von Außen in stetigem Zusammenhange mit dem Gesammtsein oder mit der Welt ist, so können jene Zustände, die der Gegenstand der Dogmatik sind, auch erkannt werden, wenn dasjenige in der Welt beschrieben wird, worauf sie beruhen; alle dogmatischen Sätze können daher auch als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt vorgetragen werden, und dies ist ihre zweite Form. Indem endlich in dem absoluten Abhängigkeitsgefühl der Einzelne nicht blos isolirt, sondern in seinem Zusammensein mit allem übrigen Endlichen gesetzt ist, also auch dies Zusammensein in allen seinen Modificationen von Gott abhängig ist, so kann jeder fromme Gemüthszustand auch erkannt werden, wenn dasjenige in Gott beschrieben wird, wodurch jedes bestimmte Zusammensein geordnet ist, und diese Beschreibung giebt Begriffe von göttlichen Eigenschaften; alle dogmatischen Sätze lassen sich also auch als Begriffe von göttlichen Eigenschaften vortragen, und dies ist die dritte Form. Wenn nun zwar die erste und ursprüngliche dieser Formen offenbar zur Analyse der christlichen Frömmigkeit hinreicht, so können doch auch die beiden andern, weil in der Dogmatik immer alle drei neben einander bestanden haben, von dem Lehrgebäude nicht ausgeschlossen werden; indem daher die Dogmatik das fromme Gefühl zuerst abgesehen von dem Gegensatz, sodann unter demselben betrach-

tet, wird sie dasselbe unter allen drei Formen beschreiben, und jeder dieser beiden Theile wird sonach erstens Darstellungen menschlicher Zustände, zweitens Aussagen von Beschaffenheiten der Welt, und drittens Begriffe von göttlichen Eigenschaften enthalten. Nachdem nun durch alles bisher entwickelte erst das Wesen der Frömmigkeit überhaupt, dann insbesondere das der christlichen Frömmigkeit, endlich auch die systematische Form der Dogmatik bestimmt worden ist, kann nunmehr zur eigentlichen Darstellung übergegangen werden.

Erster Theil. Der Gegenstand desselben ist die Entwickelung des Abhängigkeitsgefühls, abgesehen von jenem Gegensatze zwischen der eigenen Unfähigkeit und der durch die Erlösung mitgetheilten Fähigkeit das fromme Bewußtsein zu verwirklichen. Da in uns Christen das Abhängigkeitsgefühl nur mit der Beziehung auf Christum wirkliches Bewußtsein wird, so ist es klar, daß wir es hier nicht etwa mit einer Frömmigkeit zu thun haben, in welcher jener Gegensatz schlechterdings gar nicht vorkäme, sondern nur mit einer solchen, in welcher er am wenigsten hervortritt, d. h. in welcher wir das Gottesbewußtsein am leichtesten, ohne uns durch Unfähigkeit gehemmt zu fühlen, in uns vollziehen. Dies geschieht aber, wie die eigne Erfahrung einem jeden sagen wird, vornehmlich, wenn wir das Bewußtsein des allgemeinen Naturzusammenhanges, darin wir uns befinden, in uns erwecken, und somit die Gesammtheit alles endlichen Seins in unser Selbstbewußtsein aufnehmen, dieses also zum Weltbewußtsein erweitern. Die hier zu gebende Darstellung der Frömmigkeit wird demnach das Abhängigkeitsgefühl in seiner Beziehung auf unser zum Weltbewußtsein erweitertes Selbstbewußtsein entwickeln, und folglich, den in der Einleitung bezeichneten drei Formen gemäß, 1) von dem Verhältniß Gottes zur Welt, 2) von den Eigenschaften Gottes in Bezug auf die Welt überhaupt,

3) von den durch die Abhängigkeit von Gott in der Welt gesetzten Beschaffenheiten, handeln.

I. Von dem Verhältniß Gottes zur Welt. Daß die Welt nur in der Abhängigkeit von Gott bestehe, ist der unmittelbarste Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls. Hieraus fließt denn direct der Lehrsatz: Gott erhält die Welt. Wenn nun aber die Dogmatik von jeher der Lehre von der Erhaltung der Welt eine besondere Lehre von der Schöpfung vorangestellt hat, diese jedoch offenbar nicht eben so unmittelbarer Ausdruck unseres Selbstbewußtseins ist, so läßt dieser Unterschied schon vermuthen, daß die Schöpfungslehre nicht auf rein dogmatischem Wege entstanden ist, sondern noch von der Vermischung der Theologie mit der Philosophie herrührt. Am angemessensten wäre es daher, sie ganz auf philosophischem Gebiet zurückzulassen, um so eher als beide Lehren so wenig geschieden sind, daß vielmehr jede die andere einschließt. Denn wie es einerseits im Gebiete der Erhaltung nichts giebt, was sich nicht auf einen Schöpfungsact zurückführen ließe, eben so läßt sich auch andrerseits die Schöpfung der einzelnen Dinge als Erhaltung der Gattung betrachten, so daß, wenn auf diese Weise von kleinern zu immer größern Kreisen aufgestiegen wird, sich nichts finden kann, dessen Entstehen nicht unter den Begriff der Erhaltung zu bringen wäre, als nur das Entstehen der ersten und ursprünglichsten Gegensätze selbst; diese aber sind weder irgendwo für sich gegeben, noch können wir unser Selbstbewußtsein bis da hinaus erweitern. Gleichwohl ist wenigstens vorläufig die Entfernung einer besondern Schöpfungslehre aus dem dogmatischen Gebiete deshalb nicht gut thunlich, weil sie von der mosaischen Schöpfungsgeschichte, auf die sich auch die Schriften des neuen Bundes beziehen, veranlaßt ist; doch kann diese Erzählung, von welcher exegetisch noch nicht entschieden ist, in wiefern sie geschichtlich verstanden werden soll, keines-

weges zu dogmatischen Bestimmungen über die Schöpfung verpflichten. Wenn daher zwar für jetzt noch die Schöpfung und die Erhaltung in abgesonderten Lehrstücken vorgetragen werden, so kann doch das von der Schöpfung handelnde nur einen verwahrenden Charakter haben, indem nämlich dadurch nur verhütet werden kann, daß das Entstehen nicht auf eine dem Abhängigkeitsgefühl widersprechende Weise gedacht werde. So ist nun zuerst die Bestimmung, Gott habe die Welt aus Nichts geschaffen, eine solche Verwahrung. Durch den Zusatz „aus Nichts" soll nämlich alle Aehnlichkeit mit menschlichem Bilden aus der Vorstellung der Schöpfung ausgeschlossen werden. Allein da hiermit doch nur ein der schaffenden Thätigkeit Gottes gegebener Stoff, nicht aber auch eben so die Gestalt geläugnet wird, und sich daher hinter die bloße Verneinung des Stoffes ein In-Gott-sein der Gestalten vor den Dingen versteckt, wodurch denn Gott unter den Gegensatz von Form und Stoff gestellt wird, so leistet der Ausdruck „aus Nichts" nicht was er soll, und es ist besser, sich desselben gänzlich zu enthalten. Eine andere Verwahrung beabsichtigen die Untersuchungen darüber, ob es vor der Welt schon eine Zeit gegeben habe, oder ob diese erst mit der Welt begonnen. Es kann nämlich durch sie nur bezweckt werden, daß wie man auch diese Fragen beantworte, jedenfalls Gott selbst bei der Schöpfung nicht als in einem zeitlichen Handeln begriffen vorgestellt werde. Allein die Fragen setzen einen zeitlichen Anfang der Welt als entschieden voraus; nun ist es aber höchst schwierig, mit der Vorstellung einer zeitlichen Schöpfung die einer zeitlosen göttlichen Handlung zu verbinden und eben so, von der Vorstellung einer unzeitlichen schaffenden Thätigkeit Gottes ausgehend, die Annahme einer ewigen Schöpfung zu vermeiden, dagegen es für unser Abhängigkeitsgefühl völlig gleichgültig ist, ob man glaubt, auf eine leere, vor allem Naturzusammenhang gegebene Zeit zurück

gehen zu müssen, oder ob man behauptet, in jedem Punkt der unendlichen Zeit sei der ganze Naturzusammenhang gleicherweise in der göttlichen Causalität begründet. Es darf daher in Betreff jener Fragen nichts dogmatisch festgestellt werden, sondern jedem muß hierüber seine Meinung frei gelassen werden. Eine dritte Bestimmung endlich, daß nämlich die Weltschöpfung ein freier Beschluß Gottes sei, will lediglich verhüten, daß man sie nicht für ein in Gott nothwendiges denke; allein hierauf kommt es gar nicht an, sondern nur darauf, die Anwendung des Gegensatzes von Freiheit und Nothwendigkeit auf Gott überhaupt abzuwehren. Eben so wenig daher als man sagen darf, Gott habe die Welt schaffen müssen, darf man sagen, Gott hätte die Welt auch gar nicht, oder anders schaffen können, sondern lediglich dabei muß man stehen bleiben, daß die Schöpfung die reine Offenbarung Gottes sei. Die rechte Verwahrung wird sonach nur darin bestehen, die Grenzpunkte anzugeben, innerhalb welcher alle etwanigen Lehrbestimmungen über die Schöpfung (welche jedoch selbst zu machen man sich hier nicht berufen fühlt) nothwendig sich bewegen müssen. Diese Grenzpunkte sind, die Frage nach dem Entstehen der Welt nicht so zu lösen, daß erstens deren gänzliche Abhängigkeit von Gott, zweitens, die gänzliche Unabhängigkeit Gottes von allen in und mit der Welt gesetzten Bestimmungen und Gegensätzen gefährdet werde. — Da mehrere Bekenntnißschriften in der Schöpfungslehre der Erschaffung unsichtbarer Geister erwähnen, so ist hier der Ort, von der Vorstellung guter und böser Engel zu sprechen. Was nun die guten Engel betrifft, so gründet sich deren Vorstellung zwar hauptsächlich in der Betrachtungsweise der Juden, die sich Gott als einen König, mithin in einem Kreise von Dienern, dachten, und würde jetzt nicht erzeugt werden; da sie aber keine erweisbare Unmöglichkeit einschließt, so darf die Glaubenslehre sie als ganz ungewiß stehen lassen.

Ganz bestimmt abweisen muß sie dagegen die Vorstellung vom Teufel, und überhaupt von gefallenen Engeln, welche in der Verbindung mit Gott und bei hoher geistiger Vollkommenheit sich plötzlich in Widerspruch mit Gott gesetzt, und seitdem die höchste Bosheit mit dem höchsten endlichen Verstande verbinden; eine Vorstellung, welche nicht zusammenhängend durchgeführt werden kann. Denn weder ist ein Uebergang vom Guten zum Bösen zu denken, ohne daß in dem Guten das Böse schon mitgesetzt ist, so daß, wenn Lucifer schon vor seinem Falle hoffärtig war, er auch schon vor seinem Falle gefallen war; noch läßt sich begreifen, wie bei der ausgezeichnetsten Einsicht beharrliche Bosheit bestehen kann, und überdem stellen die Schriften des neuen Bundes nirgends eine eigentliche Lehre vom Teufel auf, sondern nur in Gleichnissen, Sittensprüchen, und in einem sprichwörtlichen Gebrauch kömmt die Vorstellung vom Teufel im neuen Testamente vor. — So viel über die Schöpfung; was aber die Erhaltung betrifft, so spricht sich dieselbe als unmittelbare Aeußerung des Abhängigkeitsgefühls in folgendem Satze aus: Alles, was unser Selbstbewußtsein bewegt und bestimmt, besteht als solches durch Gott. Es liegt darin, daß die göttliche Erhaltung eine schlechthin allgemeine und einige für die ganze Welt sei, und auch das Geringste auf keine andere Art als das Höchste umfasse, wie ja auch das Geringste von der Abhängigkeit von Gott nicht ausgeschlossen ist. Da ferner das Abhängigkeitsgefühl am vollkommensten ist, wenn wir unser Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identifiziren, und uns auch als Welt noch abhängig fühlen, so ist klar, daß die Beziehung aller einzelnen Veränderungen und Begebenheiten auf die göttliche Erhaltung, und die Beziehung derselben auf den allgemeinen Naturzusammenhang, im Abhängigkeitsgefühl gar nicht außer einander fallen, sondern ein und dasselbe sind von verschie-

denen Gesichtspunkten angesehen; woraus denn wiederum folgt, daß auf dem ganzen Gebiet der Frömmigkeit nirgends die Nothwendigeit entstehen kann, ein schlechthin Uebernatürliches anzunehmen; eben so folgt auch, daß Alles, was uns als Uebel im weitesten Umfange des Worts bewegt (wozu denn auch das Böse gehört) so wie es unter dem allgemeinen Naturzusammenhange mit befaßt ist, eben so auch in der göttlichen Erhaltung mit einbegriffen, also von Gott geordnet ist.

II. Von Eigenschaften Gottes in Bezug auf die Welt überhaupt. Da Gott nicht wie das endliche Leben in einer Mannigfaltigkeit gesonderter Functionen begriffen werden kann, so können alle Gott beigelegten Eigenschaften nicht etwas abgesondertes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art wie wir unser Abhängigkeitsgefühl auf Gott beziehen. Aus der in der Lehre von der Erhaltung sich ergebenden Gleichsetzung der göttlichen und der natürlichen Causalität einerseits, und aus der factischen Entgegensetzung unsres sinnlichen und höhern Selbstbewußtseins andrerseits folgt nun, daß Gott von dem absoluten Abhängigkeitsgefühl uns nur so beschrieben werden kann, daß auf der einen Seite seine Causalität der im Naturzusammenhange enthaltenen entgegengesetzt, auf der andern aber ihr dem Umfange nach gleich gesetzt werde, wonach sich denn hier zwei göttliche Eigenschaften ergeben müssen. In so fern nun die göttliche Causalität der natürlichen gleichgesetzt wird, entspringt der Begriff der Allmacht; in sofern sie ihr entgegengesetzt wird, entspringt der Begriff der Ewigkeit. Da aber im Naturzusammenhange alles sowohl zeitlich als räumlich angeschaut werden kann, so wird auch jede von dieser Anschauung aus gebildete göttliche Eigenschaft einen doppelten Ausdruck haben können, je nachdem darin mehr das Räumliche oder das Zeitliche festgehalten wird. In Folge nun

dieser zwiefachen Anschauungsweise tritt der Ewigkeit die Allgegenwart, und der Allmacht die Allwissenheit als Correlat gegenüber. Daß nun die Ewigkeit nicht getrennt von der Allmacht gedacht werden kann, ist daraus klar, weil sie sonst eine ruhende Eigenschaft wäre, und mithin der Vorstellung von einem Sein Gottes, abgesehen von den Erweisungen seiner Kraft, angehörte, eine Vorstellung welche im frommen Bewußtsein nicht entstehen kann, da dieses, indem die Welt auf Gott bezogen wird, sich nur als Bewußtsein der ewigen Kraft Gottes manifestirt. Dasselbe gilt nun auch von der Allgegenwart; Ewigkeit und Allgegenwart sind daher nur zu verstehen, als allmächtige Ewigkeit und allmächtige Gegenwart. Was aber den Begriff der göttlichen Allmacht selbst betrifft, so liegt darin, daß der gesammte Naturzusammenhang in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller natürlichen entgegengesetzten Causalität gegründet sei, und daß eben so diese Causalität in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt werde, und also auch alles wirklich sei, wozu es eine Productivität in Gott giebt. Da nun die göttliche Allmacht sich ganz im Naturzusammenhange offenbart und darstellt, so zeigt sich auch hier, daß es keine Offenbarung derselben geben kann außerhalb des Naturzusammenhangs, und eben so, daß in ihrer Offenbarung kein Unterschied des Möglichen und Wirklichen sei; denn gäbe es ein Mögliches, das nicht wirklich ist, so wäre das Wirkliche nur eine unvollkommne Offenbarung der Allmacht, und folglich die Allmacht nicht allmächtig. Da endlich in der göttlichen Allmacht Können und Wollen nicht geschieden, sondern als schlechthin Eines gesetzt sind, so ist die Vorstellung unstatthaft, als hätte die Allmacht eben so gut als sie sich offenbart hat, sich auch nicht offenbaren können; vielmehr ist die Allmacht von der erschaffenden und erhaltenden Thätigkeit Gottes abgesondert, durchaus

aus undenkbar. Was nun endlich die göttliche Allwissenheit betrifft, so verhält sie sich zur Allmacht nicht etwa, wie menschlicher Weise Verstand und Wille sich verhalten (denn in Gott kann man zwischen Denken und Wollen keine Differenz annehmen) sondern sie ist nur die Geistigkeit der göttlichen Allmacht selbst. Das endliche Sein geht daher eben so in dem göttlichen Wissen auf als in der Allmacht, und das göttliche Wissen stellt sich eben so ganz in dem endlichen Sein dar, als die Allmacht; kurz: Gott weiß Alles was ist, und Alles ist was er weiß, und dieses beides ist eines und dasselbe.

III. Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem Abhängigkeitsgefühl an sich angedeutet ist. Da die Welt in der göttlichen Allmacht gegründet ist, und wiederum die Allmacht in der Welt sich vollständig ausdrückt, so schließt der Glaube an die Allmacht Gottes den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt ein. Diesen Glauben spricht außerdem das Abhängigkeitsgefühl auch noch auf unmittelbare Weise aus, insofern es nämlich, wenn das Selbstbewußtsein sich zum Weltbewußtsein zu erweitern sucht, weder aufhört noch sich vermindert, folglich in dem Gefühle selbst eine vollständige Zusammenstimmung aller Theile der Welt gegeben ist. Es geht aber hieraus zugleich hervor, daß die Vollkommenheit der Welt durch alle Zeit hindurch sich selbst gleich ist, und das in der Erscheinung hervortretende Hemmende keine Verminderung derselben andeuten kann, kurz: daß sie unverlierbar ist. Die hier zu gebende Entwickelung derselben zerfällt jedoch, wegen der dabei festzuhaltenden teleologischen Betrachtungsweise, in welcher Leidentliches und Thätiges stets gesondert sein muß, in zwei Theile, deren erster die ursprüngliche Vollkommenheit der übrigen Welt in Beziehung auf den Menschen, der zweite die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen selbst darstellt. Vollkommen ist

nun die Welt in Beziehung auf den Menschen, insofern sie für die Anregung und Bestimmung seiner Selbstthätigkeit ein Vollständiges und Zureichendes ist. Denkt man also den Menschen als rein selbstthätig, d. h. als Geist, und rechnet seine Leiblichkeit mit zur Welt, so besteht die ursprüngliche und reale Vollkommenheit der Welt darin, daß in ihr eine Organisation wie die menschliche gesetzt ist, welche alle Einwirkung der Welt auf die Selbstthätigkeit vermittelt; wie nun das Erkennen ganz vorzüglich zu den selbstthätigen Zuständen gehört, so bildet die vollständige Erkennbarkeit der Welt ihre ideale Vollkommenheit. So weit die Welt Einwirkungen auf den Menschen ausübt, ist ihre Vollkommenheit nun hiermit beschrieben, aber der Mensch wirkt auch auf die Welt, und in dieser Beziehung wird die Vollkommenheit der Welt nothwendig als unbeschränkte Empfänglichkeit derselben für die Einwirkungen der menschlichen Selbstthätigkeit gedacht. Vollkommen ist sonach die Welt in Beziehung auf den Menschen, einerseits vermöge ihrer vollständigen Einwirkungsfähigkeit auf die menschliche Selbstthätigkeit, und andrerseits vermöge ihrer vollständigen Empfänglichkeit für diese Selbstthätigkeit. Eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt dagegen, welche sich nicht auf die menschliche Selbstthätigkeit bezieht, sondern blos darin besteht, daß der Mensch ohne sein Zuthun sein Wohlbefinden in der Welt findet, ist eine der christlichen Glaubenslehre unangemessene Vorstellung. Es kann überhaupt vom religiösen Standpunkte aus nicht als eine Unvollkommenheit der Welt erscheinen, daß sie dem Menschen sowohl Unangenehmes als Angenehmes zuführt, da beides Thätigkeiten hervorlockt, mit denen sich das Gottesbewußtsein einigen kann, und so thut auch der Tod der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menschen keinen Eintrag, selbst wenn man behauptet, er sei in dem ursprünglichen Verhältniß der Welt zur menschlichen Orga-

nisation bedingt. Diese Behauptung übrigens läßt sich mehrfach rechtfertigen, denn zuerst ist man durch nichts berechtigt, ein ewiges Fortleben der Einzelnen auf der Erde als in der ursprünglichen Welteinrichtung begründet anzunehmen, jeder andre Uebergang aber als durch den Tod ist eine abentheuerliche und die Welteinheit störende Vorstellung; sodann ist die Ansicht, als ob der Tod zur ursprünglichen Welteinrichtung nicht gehört hätte, weder im alten noch im neuen Testamente bestimmt ausgesprochen, indem darin, weder daß ohne die Sünde der Mensch unsterblich gewesen wäre, noch daß die ganze Welt durch die Sünde wäre verwandelt worden, ausdrücklich behauptet wird. — Was nun aber die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen selbst betrifft, so besteht sie erstlich in der Belebungsfähigkeit seiner Organisation durch den Geist, oder in der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele (natürliche Vollkommenheit), zweitens in der Erregbarkeit seines Erkenntnißvermögens durch die umgebende Welt oder in der Zusammengehörigkeit von Vernunft und Natur (geistige Vollkommenheit), drittens in der Beweglichkeit des persönlichen Gefühls durch das Gemeingefühl, oder in der Zusammengehörigkeit des Einzelnen und der Gattung (sittliche Vollkommenheit), viertens endlich in der Vereinbarkeit jedes Zustandes mit dem Bewußtsein des höchsten Wesens, oder in der Zusammengehörigkeit des niedern und höhern Selbstbewußtseins (religiöse Vollkommenheit). Wenn nun diese Vollkommenheit das herrliche Wesen der menschlichen Natur bildet, um derentwillen sie verdient, das Ebenbild Gottes zu heißen, so ist die Frage, wie sich dieselbe vom ersten Anbeginn, also im ersten Menschen entwickelt habe, allerdings sehr natürlich, gleichwohl aber nicht zu beantworten. Denn wir können in jedem für sich zu betrachtenden zeitlichen Verlauf, jeden Punkt nur im Zusammenhange mit dem vorhergehenden verstehen, ein absoluter Anfang aber

wäre uns auch absolut unverständlich. Nun ist jedoch bei dem ersten Menschen, den wir uns nicht als einen gebornen denken können, ein solcher Zusammenhang mit Vorhergehendem nicht gegeben, es kann daher der ursprüngliche Zustand desselben und mithin auch die ursprüngliche Vollkommenheit in ihm nicht didaktisch nachgewiesen werden. Die symbolischen Bücher erläutern nun zwar allerdings den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit an dem ursprünglichen Zustand des ersten Menschen; allein dem wesentlichen Inhalte nach stimmen ihre Angaben mit den hier aufgestellten völlig überein, nur die Verbindung, in welche sie mit der Lehre von der Erbsünde gesetzt sind, ist Ursache, daß sie nicht rein durchgeführt worden sind. Zwar folgt aus der Art, wie die Lehre von der Erbsünde behandelt wird, daß die ursprüngliche Vollkommenheit verlierbar gewesen, und wirklich verloren gegangen sei, und dies steht mit der hier gegebenen Betrachtungsweise allerdings in Widerspruch, allein dieser Widerspruch beruht weniger darauf, was über den Zustand des ersten Menschen geglaubt wird, als darauf, was über den gegenwärtigen Mangel der ursprünglichen Vollkommenheit geglaubt wird; hiervon jedoch kann erst unten gehandelt werden, und somit ist es in jeder Hinsicht zweckmäßiger, die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen ohne ausschließliche Beziehung auf einen bestimmten Zustand des ersten Menschen zu fassen, die Darstellung derselben aber in einer einzelnen menschlichen Erscheinung lieber in Christo aufzusuchen, in dem sie nicht verloren gegangen ist, als in Adam, in dem sie müßte verloren gegangen sein.

Zweiter Theil. Nachdem wir im ersten Theile das Abhängigkeitsgefühl so entwickelt haben, wie es keinen wirklichen Zeitmoment erfüllt, sondern nur der gemeinsame Grundton ist, für welchen es noch eines endlich bestimmenden Eindrucks bedarf, damit eine wirkliche fromme Erre-

gung sich bilde, so soll hier das Gottesbewußtsein, wie es in erfüllten Augenblicken des einzelnen menschlichen Lebens wirklich vorkommt, betrachtet werden. Da nun das Gottesbewußtsein, in jedem wirklichen frommen Moment mit dem sinnlichen Bewußtsein vereinigt, in einem Gefühl der Lust oder der Unlust vorkommt, so fordert der teleologische Charakter vermöge des in ihm gesetzten Uebergewichts der Selbstthätigkeit, daß sowohl das Gehemmtsein als das Gefördertsein des höhern Lebens als That des Einzelnen gesetzt werde, so daß in allen Hemmungen Schuld, in allen Fortschreitungen Verdienst erscheine. Nun können doch aber die Hemmungen und Förderungen nicht gleicherweise That des Einzelnen sein, denn sonst würde aus einem und dem, selben Grunde entgegengesetztes erklärt, es muß daher, wenn die Hemmung That des Einzelnen ist, die Förderung ein ihm von Außen zukommendes sein, welches nur in einem andern Sinne als seine That angesehen werden kann. Wie sich aber dieses gegen einander verhalte, darüber entscheidet der teleologische Charakter an und für sich nichts. Der christlichen Frömmigkeit dagegen ist eigenthümlich, die Gehemmtheit der Einigung des sinnlichen und Gottes-Bewußtseins als die eigene That, die Gemeinschaft mit Gott aber als ein vom Erlöser uns mitgetheiltes zu wissen; die eigene That als solche ist also Sünde, die Gemeinschaft mit Gott aber als mitgetheilt, ist Gnade. Wiewohl nun in jeder christlich-frommen Erregung immer die Sünde und Gnade vereinigt vorkommt, so müssen wir doch, um die Erlösung zu verstehen, das an sich immer Vereinte in der Betrachtung trennen, und zuerst von dem Zwiespalt zwischen sinnlichem und höherem Bewußtsein, oder von der Sünde handeln, und durch das Hinzukommen der Gnade den Inhalt des Bewußtseins als Aufhebung des Zwiespaltes, d. h. als Erlösung zu begreifen suchen. Da wir nun in unsern frommen Erregungen unser Bewußtsein zu dem

der Welt überhaupt erweitern, so wird in ihnen zugleich ausgesagt, daß auch in der Welt überhaupt Entgegengesetztes entsteht durch die Sünde und durch die Gnade; durch die Sünde Uebel, durch die Gnade Gutes. Zwar sind in der Beziehung des Christen zur Welt die Eindrücke des Uebels und des Guten stets so ungetrennt gegeben, wie in ihr auch das Gefühl der Sünde und Gnade stets vereinigt vorkommt, doch wird auch hier der Betrachtung wegen das Uebel und das Gute von einander gesondert werden und erstes als Folge der Sünde, letztes als Folge der Gnade zu behandeln sein. Sonach zerfällt die folgende Darstellung in zwei Hälften, deren erste das Bewußtsein der Sünde, die andere das der Gnade zu entwickeln hat.

Erste Seite. — Das Bewußtsein der Sünde. Zufolge der bei dieser ganzen Darstellung festzuhaltenden dreifachen Beziehungsweise, theilt sich auch diese Seite in die Betrachtung der Sünde als Zustandes des Menschen, in die Darstellung der vermöge der Sünde gesetzten Weltbeschaffenheit, und in die Entwickelung göttlicher Eigenschaften in Beziehung auf die Sünde.

I. Die Sünde als Zustand des Menschen. Der Sünde liegt überhaupt der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, d. h. zwischen den sinnlichen Erregungen und dem Gottesbewußtsein zum Grunde, und zwar sind wir uns in der Sünde einer Schwäche des Geistes im Verhältniß gegen das Fleisch bewußt, und schreiben dem Fleische eine größere Kraft zu, sonach beruht die Sünde auf dem ungleichen Verhalten der Sinnlichkeit und des Gottesbewußtseins als intensiver Größen, noch näher aber auf dem ungleichmäßigen Verhalten der einzelnen Funktionen der Sinnlichkeit gegen die höhere Geistesthätigkeit. Denn daß sich die einzelnen Richtungen des sinnlichen Bewußtseins nicht gleichmäßig entwickeln, und sich also auch nicht gleichmäßig mit dem höhern Selbstbewußtsein verbinden,

ist klar; namentlich aber ist es der ungleiche Fortschritt von Verstand und Willen, welcher ein Bewußtsein der Sünde überall erst möglich macht; denn hätte unser Verstand keine höhere Vorstellung von Gott, als unser Wille in unsern Handlungen ausspricht, so gäbe es ja für uns kein göttlicheres Leben, als dasjenige, welches wir führen. So wie nun die Möglichkeit der Sünde überhaupt eine Zeit voraussetzt, in welcher das Fleisch schon Kraft gewann; während der Geist sich noch nicht manifestirte, so findet auch jeder Einzelne den Grund jenes ungleichmäßigen Verhaltens der verschiedenen Richtungen der Sinnlichkeit, vermöge welcher gewisse sinnliche Erregungen in ihm sich nicht mit dem höhern Bewußtsein einigen, während bei andern dies leichter geschieht, in einer angebornen Differenz, so daß eines Jeden Sünde ihren Grund in einem frühern Dasein, als das seinige hat. In so weit nun betrachten wir die Sünde als eine mitbekommene Bösartigkeit; in sofern wir jedoch jede Aeußerung dieser Bösartigkeit, d. h. jede Handlung, in welcher unsere Sinnlichkeit vom höhern Bewußtsein getrennt sich ausspricht, nothwendig als unsre eigne That anerkennen, rechnen wir uns auch die empfangene Bösartigkeit, als eine solche, die wir durch unsere That hätten überwinden sollen, als Sünde zu, und insofern ist alle Sünde unsere eigene That. Wir sind uns somit der Sünde, theils als in uns selbst begründet, theils als ihren Grund jenseits unsres Daseins habend, bewußt, und diese doppelte Beziehung ist der Grund der Eintheilung der Sünde in die Erbsünde und in die wirkliche Sünde. Denkt man nun die Erbsünde so, daß sie, eben insofern sie etwas von anderwärtsher empfangenes ist, die eigene Schuld des Einzelnen sei, so kommt man leicht in Versuchung, sie nur für ein Uebel zu erklären, da nicht einzusehen ist, wie der Mensch eine Schuld tragen, und Strafe verdienen könne für etwas, das jenseits seines eigenen

dieser zwiefachen Anschauungsweise tritt der Ewigkeit die Allgegenwart, und der Allmacht die Allwissenheit als Correlat gegenüber. Daß nun die Ewigkeit nicht getrennt von der Allmacht gedacht werden kann, ist daraus klar, weil sie sonst eine ruhende Eigenschaft wäre, und mithin der Vorstellung von einem Sein Gottes, abgesehen von den Erweisungen seiner Kraft, angehörte, eine Vorstellung welche im frommen Bewußtsein nicht entstehen kann, da dieses, indem die Welt auf Gott bezogen wird, sich nur als Bewußtsein der ewigen Kraft Gottes manifestirt. Dasselbe gilt nun auch von der Allgegenwart; Ewigkeit und Allgegenwart sind daher nur zu verstehen, als allmächtige Ewigkeit und allmächtige Gegenwart. Was aber den Begriff der göttlichen Allmacht selbst betrifft, so liegt darin, daß der gesammte Naturzusammenhang in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller natürlichen entgegengesetzten Causalitat gegründet sei, und daß eben so diese Causalität in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt werde, und also auch alles wirklich sei, wozu es eine Productivität in Gott giebt. Da nun die göttliche Allmacht sich ganz im Naturzusammenhange offenbart und darstellt, so zeigt sich auch hier, daß es keine Offenbarung derselben geben kann außerhalb des Naturzusammenhangs, und eben so, daß in ihrer Offenbarung kein Unterschied des Möglichen und Wirklichen sei; denn gäbe es ein Mögliches, das nicht wirklich ist, so wäre das Wirkliche nur eine unvollkommne Offenbarung der Allmacht, und folglich die Allmacht nicht allmächtig. Da endlich in der göttlichen Allmacht Können und Wollen nicht geschieden, sondern als schlechthin Eines gesetzt sind, so ist die Vorstellung unstatthaft, als hätte die Allmacht eben so gut als sie sich offenbart hat, sich auch nicht offenbaren können; vielmehr ist die Allmacht von der erschaffenden und erhaltenden Thätigkeit Gottes abgesondert, durchaus

aus undenkbar. Was nun endlich die göttliche Allwissenheit betrifft, so verhält sie sich zur Allmacht nicht etwa, wie menschlicher Weise Verstand und Wille sich verhalten (denn in Gott kann man zwischen Denken und Wollen keine Differenz annehmen) sondern sie ist nur die Geistigkeit der göttlichen Allmacht selbst. Das endliche Sein geht daher eben so in dem göttlichen Wissen auf als in der Allmacht, und das göttliche Wissen stellt sich eben so ganz in dem endlichen Sein dar, als die Allmacht; kurz: Gott weiß Alles was ist, und Alles ist was er weiß, und dieses beides ist eines und dasselbe.

III. Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem Abhängigkeitsgefühl an sich angedeutet ist. Da die Welt in der göttlichen Allmacht gegründet ist, und wiederum die Allmacht in der Welt sich vollständig ausdrückt, so schließt der Glaube an die Allmacht Gottes den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt ein. Diesen Glauben spricht außerdem das Abhängigkeitsgefühl auch noch auf unmittelbare Weise aus, insofern es nämlich, wenn das Selbstbewußtsein sich zum Weltbewußtsein zu erweitern sucht, weder aufhört noch sich vermindert, folglich in dem Gefühle selbst eine vollständige Zusammenstimmung aller Theile der Welt gegeben ist. Es geht aber hieraus zugleich hervor, daß die Vollkommenheit der Welt durch alle Zeit hindurch sich selbst gleich ist, und das in der Erscheinung hervortretende Hemmende keine Verminderung derselben andeuten kann, kurz: daß sie unverlierbar ist. Die hier zu gebende Entwickelung derselben zerfällt jedoch, wegen der dabei festzuhaltenden teleologischen Betrachtungsweise, in welcher Leidentliches und Thätiges stets gesondert sein muß, in zwei Theile, deren erster die ursprüngliche Vollkommenheit der übrigen Welt in Beziehung auf den Menschen, der zweite die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen selbst darstellt. Vollkommen ist

kommen ist, d. h. sofern seine gesammte Thätigkeit durch das Gottesbewußtsein bestimmt ist, sofern werden auch die Hemmungen, welche die Welt in ihrem relativen Gegensatz, als Andersseiн gegen das eigne Sein auf den Menschen ausübt, von ihm nicht als Hemmungen empfunden; denn das bestimmende Princip, der Geist, ist doch immer frei und ungehemmt. Sofern der Mensch aber sündhaft ist, d. h. sofern das Fleisch in ihm das Bestimmende ist, werden die Hemmungen der Welt nothwendig als Uebel aufgefaßt; denn das bestimmende Princip, der Geist, ist dann selbst ein gehemmtes. Mit der Sünde im Menschen ist also in der Welt das Uebel gesetzt, und zwar ist das Uebel, da es nur vermöge der Sünde ist, als Folge, d. h. als Strafe der Sünde, zu denken; so jedoch daß, wie die Sünde selbst die Gesammtthat des Geschlechts ist, auch das Uebel als die Gesammtstrafe gefaßt werde, und folglich der beschränkten Ansicht, als ob auf jede einzelne Sünde auch ein einzelnes Uebel als Strafe folge, und von diesem auf jene immer zurück geschlossen werden könne, nicht Raum gegeben werden darf. Aus dem causalen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel folgt nun, daß nur mit der Aufhebung der erstern das letztere verschwinden kann, und daß sich daher alle Thätigkeit, welche die Vernichtung des Uebels bezweckt, auf die Aufhebung der Sünde hinrichten muß. Indem sie jedoch für diese Aufgabe in ihrem ganzen Umfange nicht hinreicht, so löst sie sich zuletzt doch nur in das Vertrauen auf, daß das Uebel in dem Maaße verschwinde, als die Sünde aufgehoben wird.

III. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Sünde und das Uebel beziehen. Da wir nur dadurch zu Begriffen göttlicher Eigenschaften gelangen, daß wir, was in uns begegnet, auf göttliche Causalität zurückführen, so können wir auch nur dann auf Sünde und Uebel bezügliche Eigenschaften Gottes bilden, wenn Gott

als Urheber der Sünde und des Uebels gedacht werden kann. Insofern wir nun die Sünde nothwendig als unsre eigene That ansehen, kann die Sünde schlechterdings nicht auf die göttliche Causalität zurückgeführt werden. Insofern jedoch das Bewußtsein der Gnade das der Sünde nothwendig einschließt, muß, weil die Gnade als Erlösung von Gott geordnet ist, auch das Bestehen der Sünde irgend wie von Gott geordnet, und mithin auf ihn als Urheber zurückzuführen sein. Der scheinbare Widerspruch in diesen beiden Sätzen verschwindet, wenn man nur die verschiedene Bedeutung der Sünde für Gott und für uns ins Auge faßt. Für Gott ist sie nämlich lediglich der unvollkommene Zustand der Natur, welcher durch die Erlösung verschwindet. In der göttlichen Anordnung der Erlösung als einer ewigen ist daher die Sünde von Ewigkeit negirt, also für Gott schlechthin Nichts; zugleich liegt aber auch in dieser Anordnung, daß die Sünde für uns ein reales und wahres sei, dasjenige nämlich, woran die Erlösung sich manifestirt. Es leuchtet also ein, daß das Böse an sich in Gott weder gedacht noch gewollt, sondern in unsrer Freiheit gegründet ist, daß es aber dennoch in unserm Bewußtsein, vermöge göttlicher Anordnung nothwendig überall und immer an dem Guten gesetzt ist. Auch von dem Uebel gilt, wegen seines Zusammenhangs mit der Sünde, dasselbe, und so werden sich nunmehr zwei göttliche Eigenschaften bilden lassen, davon eine, nämlich die göttliche Heiligkeit auf den Gegensatz des Guten und Bösen, die andere, die göttliche Gerechtigkeit, auf das Verhältniß des Uebels zur Sünde sich bezieht. In der Heiligkeit wird im Allgemeinen ein Wohlgefallen am Guten und Misfallen am Bösen gedacht, aber dieses Wohlgefallen und Misfallen selbst darf nicht als Eigenschaft auf Gott übertragen werden, weil dann in ihm eine Bestimmbarkeit durch menschliches Thun gesetzt würde. Wohl aber darf das in uns gegebene Mis-

wäre uns auch absolut unverständlich. Nun ist jedoch bei dem ersten Menschen, den wir uns nicht als einen gebornen denken können, ein solcher Zusammenhang mit Vorhergehendem nicht gegeben, es kann daher der ursprüngliche Zustand desselben und mithin auch die ursprüngliche Vollkommenheit in ihm nicht didaktisch nachgewiesen werden. Die symbolischen Bücher erläutern nun zwar allerdings den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit an dem ursprünglichen Zustand des ersten Menschen; allein dem wesentlichen Inhalte nach stimmen ihre Angaben mit den hier aufgestellten völlig überein, nur die Verbindung, in welche sie mit der Lehre von der Erbsünde gesetzt sind, ist Ursache, daß sie nicht rein durchgeführt worden sind. Zwar folgt aus der Art, wie die Lehre von der Erbsünde behandelt wird, daß die ursprüngliche Vollkommenheit verlierbar gewesen, und wirklich verloren gegangen sei, und dies steht mit der hier gegebenen Betrachtungsweise allerdings in Widerspruch, allein dieser Widerspruch beruht weniger darauf, was über den Zustand des ersten Menschen geglaubt wird, als darauf, was über den gegenwärtigen Mangel der ursprünglichen Vollkommenheit geglaubt wird; hiervon jedoch kann erst unten gehandelt werden, und somit ist es in jeder Hinsicht zweckmäßiger, die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen ohne ausschließliche Beziehung auf einen bestimmten Zustand des ersten Menschen zu fassen, die Darstellung derselben aber in einer einzelnen menschlichen Erscheinung lieber in Christo aufzusuchen, in dem sie nicht verloren gegangen ist, als in Adam, in dem sie müßte verloren gegangen sein.

Zweiter Theil. Nachdem wir im ersten Theile das Abhängigkeitsgefühl so entwickelt haben, wie es keinen wirklichen Zeitmoment erfüllt, sondern nur der gemeinsame Grundton ist, für welchen es noch eines endlich bestimmenden Eindrucks bedarf, damit eine wirkliche fromme Erre-

gung sich bilde, so soll hier das Gottesbewußtsein, wie es in erfüllten Augenblicken des einzelnen menschlichen Lebens wirklich vorkommt, betrachtet werden. Da nun das Gottesbewußtsein, in jedem wirklichen frommen Moment mit dem sinnlichen Bewußtsein vereinigt, in einem Gefühl der Lust oder der Unlust vorkommt, so fordert der teleologische Charakter vermöge des in ihm gesetzten Uebergewichts der Selbstthätigkeit, daß sowohl das Gehemmtsein als das Gefördertsein des höhern Lebens als That des Einzelnen gesetzt werde, so daß in allen Hemmungen Schuld, in allen Fortschreitungen Verdienst erscheine. Nun können doch aber die Hemmungen und Förderungen nicht gleicherweise That des Einzelnen sein, denn sonst würde aus einem und demselben Grunde entgegengesetztes erklärt, es muß daher, wenn die Hemmung That des Einzelnen ist, die Förderung ein ihm von Außen zukommendes sein, welches nur in einem andern Sinne als seine That angesehen werden kann. Wie sich aber dieses gegen einander verhalte, darüber entscheidet der teleologische Charakter an und für sich nichts. Der christlichen Frömmigkeit dagegen ist eigenthümlich, die Gehemmtheit der Einigung des sinnlichen und Gottes-Bewußtseins als die eigene That, die Gemeinschaft mit Gott aber als ein vom Erlöser uns mitgetheiltes zu wissen; die eigene That als solche ist also Sünde, die Gemeinschaft mit Gott aber als mitgetheilt, ist Gnade. Wiewohl nun in jeder christlich-frommen Erregung immer die Sünde und Gnade vereinigt vorkommt, so müssen wir doch, um die Erlösung zu verstehen, das an sich immer Vereinte in der Betrachtung trennen, und zuerst von dem Zwiespalt zwischen sinnlichem und höherem Bewußtsein, oder von der Sünde handeln, und durch das Hinzukommen der Gnade den Inhalt des Bewußtseins als Aufhebung des Zwiespaltes, d. h. als Erlösung zu begreifen suchen. Da wir nun in unsern frommen Erregungen unser Bewußtsein zu dem

der Welt überhaupt erweitern, so wird in ihnen zugleich ausgesagt, daß auch in der Welt überhaupt Entgegengesetztes entsteht durch die Sünde und durch die Gnade; durch die Sünde Uebel, durch die Gnade Gutes. Zwar sind in der Beziehung des Christen zur Welt die Eindrücke des Uebels und des Guten stets so ungetrennt gegeben, wie in ihr auch das Gefühl der Sünde und Gnade stets vereinigt vorkommt, doch wird auch hier der Betrachtung wegen das Uebel und das Gute von einander gesondert werden und erstes als Folge der Sünde, letztes als Folge der Gnade zu behandeln sein. Sonach zerfällt die folgende Darstellung in zwei Hälften, deren erste das Bewußtsein der Sünde, die andere das der Gnade zu entwickeln hat.

Erste Seite. — Das Bewußtsein der Sünde. Zufolge der bei dieser ganzen Darstellung festzuhaltenden dreifachen Beziehungsweise, theilt sich auch diese Seite in die Betrachtung der Sünde als Zustandes des Menschen, in die Darstellung der vermöge der Sünde gesetzten Weltbeschaffenheit, und in die Entwickelung göttlicher Eigenschaften in Beziehung auf die Sünde.

I. Die Sünde als Zustand des Menschen. Der Sünde liegt überhaupt der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, d. h. zwischen den sinnlichen Erregungen und dem Gottesbewußtsein zum Grunde, und zwar sind wir uns in der Sünde einer Schwäche des Geistes im Verhältniß gegen das Fleisch bewußt, und schreiben dem Fleische eine größere Kraft zu, sonach beruht die Sünde auf dem ungleichen Verhalten der Sinnlichkeit und des Gottesbewußtseins als intensiver Größen, noch näher aber auf dem ungleichmäßigen Verhalten der einzelnen Funktionen der Sinnlichkeit gegen die höhere Geistesthätigkeit. Denn daß sich die einzelnen Richtungen des sinnlichen Bewußtseins nicht gleichmäßig entwickeln, und sich also auch nicht gleichmäßig mit dem höhern Selbstbewußtsein verbinden,

ist klar; namentlich aber ist es der ungleiche Fortschritt von Verstand und Willen, welcher ein Bewußtsein der Sünde überall erst möglich macht; denn hätte unser Verstand keine höhere Vorstellung von Gott, als unser Wille in unsern Handlungen ausspricht, so gäbe es ja für uns kein göttlicheres Leben, als dasjenige, welches wir führen. So wie nun die Möglichkeit der Sünde überhaupt eine Zeit voraussetzt, in welcher das Fleisch schon Kraft gewann, während der Geist sich noch nicht manifestirte, so findet auch jeder Einzelne den Grund jenes ungleichmäßigen Verhaltens der verschiedenen Richtungen der Sinnlichkeit, vermöge welcher gewisse sinnliche Erregungen in ihm sich nicht mit dem höhern Bewußtsein einigen, während bei andern dies leichter geschieht, in einer angebornen Differenz, so daß eines Jeden Sünde ihren Grund in einem frühern Dasein, als das seinige hat. In so weit nun betrachten wir die Sünde als eine mitbekommene Bösartigkeit; in sofern wir jedoch jede Aeußerung dieser Bösartigkeit, d. h. jede Handlung, in welcher unsere Sinnlichkeit vom höhern Bewußtsein getrennt sich ausspricht, nothwendig als unsre eigne That anerkennen, rechnen wir uns auch die empfangene Bösartigkeit, als eine solche, die wir durch unsere That hätten überwinden sollen, als Sünde zu, und insofern ist alle Sünde unsere eigene That. Wir sind uns somit der Sünde, theils als in uns selbst begründet, theils als ihren Grund jenseits unsres Daseins habend, bewußt, und diese doppelte Beziehung ist der Grund der Eintheilung der Sünde in die Erbsünde und in die wirkliche Sünde. Denkt man nun die Erbsünde so, daß sie, eben insofern sie etwas von anderwärtsher empfangenes ist, die eigene Schuld des Einzelnen sei, so kommt man leicht in Versuchung, sie nur für ein Uebel zu erklären, da nicht einzusehen ist, wie der Mensch eine Schuld tragen, und Strafe verdienen könne für etwas, das jenseits seines eigenen

Thuns liegt. Allein dieses Unglaubliche entsteht nur dadurch, daß man die Erbsünde aus ihrem Zusammenhange mit der wirklichen Sünde herausreißt. Ein rein empfangenes nämlich ist sie nur, bis die Selbstthätigkeit des Menschen sich entwickelt; nur bis dahin liegt ihre Ursache außer ihm. Wie aber jede Anlage durch Ausübung wächst, so wächst auch die angeborne Sündhaftigkeit durch die in der Selbstthätigkeit gegebene Ausübung; nunmehr liegt ihre Ursache in ihm, und sie ist die eigene Schuld eines jeden, indem sie als seine Selbstthätigkeit die Sünde in ihm selbst und in Andern weckt und fortpflanzt. Weil nun die Erbsünde in jedem Einzelnen durch die Sünde Anderer bewirkt ist und wiederum durch jeden Einzelnen auf Andere fortgepflanzt wird, ist sie etwas durchaus Gemeinsames und wird am besten als Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts dargestellt, bei welcher Darstellung zugleich, wegen der darin ausgedrückten allgemeinen Unfähigkeit zum göttlichen Leben und daraus hervorgehenden Hülfsbedürftigkeit, das Gefühl der Nothwendigkeit der Erlösung vollkommen begründet ist. Wenn nun auch in dieser Untersuchung auf den ersten Menschen zurückgegangen wird, so ist dies zwar sehr natürlich, aber unausführbar, weil überhaupt die Vorstellung eines ersten Menschen wegen mangelnder Analogie zwischen uns und ihm nicht zu didaktischer Bestimmtheit erhoben werden kann. Wahre Verwirrung aber richtet es an, wenn man bei Betrachtung der Sündhaftigkeit des ersten Menschen von der Voraussezzung eines der Sünde in der Zeit vorangehenden Zustandes ursprünglicher Gerechtigkeit ausgeht, da aus diesem Zustand ein Uebergang in den der Sünde durchaus undenkbar ist. Denn die zu diesem Behufe angenommene Verführung durch den Satan setzt schon Verführbarkeit, mithin Sündhaftigkeit in Adam voraus und eben so ist, wenn man den Misbrauch des freien Willens als Grund des Sündenfalls

setzt, nicht einzusehen, wie ein Wesen mit Erkenntniß Gottes und ohne Begierde seinen Willen misbrauchen kann. Wenn man nun noch Verfinsterung des Verstandes, Knechtschaft des Willens und vollständige Verderbniß der menschlichen Natur als Folgen des Sündenfalls anführt, so muß dieses alles vielmehr als Bedingung desselben gedacht werden, denn um dem Satan zu glauben, muß der Verstand schon verfinstert, um der Versuchung nicht zu widerstehn, der Wille schon knechtisch, und um überhaupt dem Teufel Gehör zu geben, die Natur schon verderbt gewesen sein. Geht man daher (wie unausführbar auch dies an sich ist) in der Entwickelung der Sünde auf den ersten Menschen zurück, so muß man dabei doch jedenfalls die Vorstellung festhalten, daß der Zustand des ersten Menschen zu aller Zeit in Analogie mit dem unsrigen gewesen sei. — Die Erbsünde nun als solche ist der rein innerliche und zeitlose Ausdruck der Sündhaftigkeit, sie wäre daher auch gar nichts wirkliches, wenn sie nicht erschiene; ihr Erscheinen und Zeitlichwerden aber ist eben die wirkliche Sünde, und diese geht daher nothwendig aus der Erbsünde hervor. Alle Werthbestimmung der einzelnen Sünden aber sagt keinen innern Unterschied derselben aus, weil sie alle, indem sie ja sämmtlich auf der Fürsichthätigkeit des Fleisches beruhen, wesentlich einander gleich sind. Nur das Verhältniß der Sünden zur Erlösung kann hier einen Unterschied machen; denn wenn man den biblischen Satz festhält, daß den Gläubigen alle Sünde vergeben wird, so theilen sich die Sünden eben in Bezug auf die Vergebung in die der Wiedergebornen und die der Nichtwiedergebornen, und man muß dann sagen, daß die Sünden der Wiedergebornen immer schon vergeben sind, die der Nichtwiedergebornen nicht vergeben sind, wohl aber mit der Wiedergeburt vergeben werden.

II. Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde. Sofern der Mensch voll-

kommen ist, d. h. sofern seine gesammte Thätigkeit durch das Gottesbewußtsein bestimmt ist, sofern werden auch die Hemmungen, welche die Welt in ihrem relativen Gegensatz, als Andersseins gegen das eigne Sein auf den Menschen ausübt, von ihm nicht als Hemmungen empfunden; denn das bestimmende Princip, der Geist, ist doch immer frei und ungehemmt. Sofern der Mensch aber sündhaft ist, d. h. sofern das Fleisch in ihm das Bestimmende ist, werden die Hemmungen der Welt nothwendig als Uebel aufgefaßt; denn das bestimmende Princip, der Geist, ist dann selbst ein gehemmtes. Mit der Sünde im Menschen ist also in der Welt das Uebel gesetzt, und zwar ist das Uebel, da es nur vermöge der Sünde ist, als Folge, d. h. als Strafe der Sünde, zu denken; so jedoch daß, wie die Sünde selbst die Gesammtthat des Geschlechts ist, auch das Uebel als die Gesammtstrafe gefaßt werde, und folglich der beschränkten Ansicht, als ob auf jede einzelne Sünde auch ein einzelnes Uebel als Strafe folge, und von diesem auf jene immer zurück geschlossen werden könne, nicht Raum gegeben werden darf. Aus dem causalen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel folgt nun, daß nur mit der Aufhebung der erstern das letztere verschwinden kann, und daß sich daher alle Thätigkeit, welche die Vernichtung des Uebels bezweckt, auf die Aufhebung der Sünde hinrichten muß. Indem sie jedoch für diese Aufgabe in ihrem ganzen Umfange nicht hinreicht, so löst sie sich zuletzt doch nur in das Vertrauen auf, daß das Uebel in dem Maaße verschwinde, als die Sünde aufgehoben wird.

III. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Sünde und das Uebel beziehen. Da wir nur dadurch zu Begriffen göttlicher Eigenschaften gelangen, daß wir, was in uns begegnet, auf göttliche Causalität zurückführen, so können wir auch nur dann auf Sünde und Uebel bezügliche Eigenschaften Gottes bilden, wenn Gott

als Urheber der Sünde und des Uebels gedacht werden kann. Insofern wir nun die Sünde nothwendig als unsre eigene That ansehen, kann die Sünde schlechterdings nicht auf die göttliche Causalität zurückgeführt werden. Insofern jedoch das Bewußtsein der Gnade das der Sünde nothwendig einschließt, muß, weil die Gnade als Erlösung von Gott geordnet ist, auch das Bestehen der Sünde irgend wie von Gott geordnet, und mithin auf ihn als Urheber zurückzuführen sein. Der scheinbare Widerspruch in diesen beiden Sätzen verschwindet, wenn man nur die verschiedene Bedeutung der Sünde für Gott und für uns ins Auge faßt. Für Gott ist sie nämlich lediglich der unvollkommene Zustand der Natur, welcher durch die Erlösung verschwindet. In der göttlichen Anordnung der Erlösung als einer ewigen ist daher die Sünde von Ewigkeit negirt, also *für Gott* schlechthin Nichts; zugleich liegt aber auch in dieser Anordnung, daß die Sünde *für uns* ein reales und wahres sei, dasjenige nämlich, woran die Erlösung sich manifestirt. Es leuchtet also ein, daß das Böse an sich in Gott weder gedacht noch gewollt, sondern in unsrer Freiheit gegründet ist, daß es aber dennoch in unserm Bewußtsein, vermöge göttlicher Anordnung nothwendig überall und immer an dem Guten gesetzt ist. Auch von dem Uebel gilt, wegen seines Zusammenhangs mit der Sünde, dasselbe, und so werden sich nunmehr zwei göttliche Eigenschaften bilden lassen, davon eine, nämlich die göttliche *Heiligkeit* auf den Gegensatz des Guten und Bösen, die andere, die göttliche *Gerechtigkeit*, auf das Verhältniß des Uebels zur Sünde sich bezieht. In der *Heiligkeit* wird im Allgemeinen ein Wohlgefallen am Guten und Misfallen am Bösen gedacht, aber dieses Wohlgefallen und Misfallen selbst darf nicht als Eigenschaft auf Gott übertragen werden, weil dann in ihm eine Bestimmbarkeit durch menschliches Thun gesetzt würde. Wohl aber darf das in uns gegebene Mis-

fallen am Bösen, oder das Gewissen auf göttliche Causalität zurückgeführt werden, und so drückt denn die Heiligkeit diejenige göttliche Eigenschaft aus, vermöge welcher mit der Erlösungsbedürftigkeit auch das Gewissen gesetzt ist. Eben so entspringt der Begriff der Gerechtigkeit als einer Eigenschaft Gottes, aus dem mit dem Bewußtsein der Sünde in uns gegebenen Gefühl der Strafwürdigkeit und des Uebelbefindens. Indem wir dieses Gefühl nämlich auf göttliche Causalität zurückführen, so wird dadurch ausgedrückt, daß vermöge der göttlichen Weltordnung das Leben des Menschen in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit nothwendig ein gehemmtes sei, und daß mithin Gott in dem menschlichen Leben, abgesehen von der Gemeinschaft mit der Erlösung, einen Zusammenhang des Uebels mit der Sünde ordne; in dieser Ordnung aber manifestirt sich eben die göttliche Gerechtigkeit.

Zweite Seite. Das Bewußtsein der Gnade. Auch bei Entwickelung dieser Seite handeln wir den mehrfach erwähnten drei Betrachtungsformen gemäß.

I. Von dem Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist. Das christliche Bewußtsein stellt die Aufhebung der in dem Gesammtleben der Sünde gegebenen Unseligkeit als eine göttlich bewirkte, und zwar durch die in Christo vorhandene und von ihm mitgetheilte reine Unsündlichkeit und höchste Vollkommenheit bewirkte, vor. In dem christlich frommen Selbstbewußtsein erscheint demnach der Erlöser als wirkend, der Erlöste als empfangend und aufnehmend, und diesem doppelten Ausdruck gemäß ist auch hier zuerst von Christo, sodann von den Erlösten zu handeln. — Wie verschieden nun auch von jeher die Ansichten über den Erlöser gewesen sind, so ist man doch darüber einig, daß nur der in Wahrheit für einen Christen gehalten werden kann, der dem Erlöser eine eigenthümliche Thätigkeit auf das menschliche Ge-

schlecht zuschreibt, welche Thätigkeit wiederum in einer eigenthümlichen Beschaffenheit und Würde ihren Grund haben muß. Wie nun die Thätigkeit Christi auf seine Würde, so weist auch seine Würde auf seine Thätigkeit zurück, beide also gehen rein in einander auf. Da nun auch die eine das Maaß für die andere ist, so ist es von Wichtigkeit, die Lehre von Christo aus diesen beiden Gesichtspunkten abgesondert zu betrachten. Die gegenwärtige Betrachtung theilt sich daher in die Lehre von der Person Christi und in die von seinem Geschäfte. Was nun die Person Christi betrifft, so ist, weil das christliche Gesammtleben nicht mit dem menschlichen Geschlecht zugleich gesetzt, sondern in ihm erst entstanden ist, der Erlöser als wesentlicher Stifter desselben nothwendig geschichtlich. Indem aber andererseits von dem im christlichen Leben noch vorkommenden Bewußtsein der Sünde nichts auf den Erlöser bezogen wird, und er eben so wie er in das christliche Gesammtleben keine Sünde hineingebracht, also auch von aller Mitgliedschaft in dem frühern Gesammtleben der Sünde völlig ausgeschlossen ist; so bildet dieses den urbildlichen Charakter des Erlösers, welcher auch im christlichen Bewußtsein stets festgehalten wird, indem kein Christ die in ihm gegebene Förderung des höhern Lebens so weit ausgedehnt denken kann, daß sein Leben dadurch jemals dem in Christo gesetzten gleich käme; vielmehr bleibt in dem Gesammtleben alles nur Annäherung zu dem, was die Person des Erlösers auf urbildliche Weise darbietet. Geschichtliches und Urbildliches sind also in der Person Christi unzertrennlich verbunden, so daß das Urbildliche durchaus geschichtlich erscheinen, und jeder geschichtliche Moment das Urbildliche ausdrücken muß. Der Erlöser mußte daher einerseits von der Geburt an, der dem menschlichen Geschlecht natürlichen Ordnung gemäß, sich allmälig entfalten, und auch sein Gottesbewußtsein mußte sich erst allmälig nach menschlicher

Weise zum wirklich erscheinenden Bewußtsein entwickeln, und konnte früher nur als eine bewußtlos wirkende Kraft vorhanden sein. Andererseits mußte die Macht, mit welcher das Gottesbewußtsein in ihm alles durchdrang, niemals zweifelhaft und im Kampf begriffen sein, und es konnte in ihm ursprünglich keine Ungleichheit sein in dem Verhältniß der verschiedenen Funktionen der menschlichen Natur zum Gottesbewußtsein. War daher auch die Entwicklung der niedern wie der höhern Kräfte in ihm eine allmälige, so war doch die Herrschaft der höhern über die niedere auf allen Punkten der Entwickelung gleichmäßig vorhanden; nie konnte etwas in der Sinnlichkeit gesetzt sein, was nicht schon als Organ des Geistes gesetzt gewesen wäre, und in dieser ungestörten Identität des Verhältnisses stellt die geschichtliche Erscheinung des Erlösers eine rein unsündliche Entwickelung in der Wirklichkeit dar. Christus ist sonach auf der einen Seite uns vollkommen gleich, auf der andern dadurch von allen Menschen unterschieden, daß das ihm einwohnende Gottesbewußtsein ein wahres Sein Gottes in ihm war. Denn wenn schon jedes theilweise neue Leben mit Recht eine göttliche Offenbarung genannt wird, jede Offenbarung Gottes in einem Endlichen aber nichts andres ist, als das sich kund gebende Sein Gottes in diesem Endlichen, so ist in Christo als Anfänger eines zur Verbreitung über das ganze Menschengeschlecht bestimmten neuen Lebens, unstreitig die absolute Offenbarung und mithin ein vollkommenes Sein Gottes gesetzt. — Was nun hier als Analyse des christlich frommen Selbstbewußtseins vorgetragen ist, findet sich auch in den kirchlichen Lehrsätzen über diesen Gegenstand ausgedrückt. So bezweckt der kirchliche Satz von der Verknüpfung der göttlichen und menschlichen Natur zu Einer Person in Christo offenbar dasselbe, was hier als Vereinigung des Geschichtlichen und Urbildlichen in dem Erlöser dargestellt worden

ist; nur der darin gebrauchte Ausdruck „göttliche Natur“ muß als unangemessen angefochten werden, weil es mißlich ist, das Göttliche unter dem Begriff der Natur, welcher immer ein Ausdruck des endlichen Seins ist, aufzufassen. Eben so sagt die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in Christo nichts anderes, als was auch in unserer Entwickelung enthalten ist, daß nämlich die menschliche Natur, welcher als lebendiger Kraft die Hervorbringung aller Einzelwesen unserer Gattung allerdings zuzuschreiben ist, die Entstehung Christi nicht durch sich selbst habe vollziehen können, weil das zur Persönlichkeit Christi wesentlich gehörende Sein Gottes in ihm, ihr keineswegs anerschaffen war, und es daher einer göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur bedurfte; diese aber war zugleich die Menschwerdung des göttlichen Wesens und das Werden der Person Christi. Hieraus folgt denn auch, daß dem Erlöser eine von der natürlichen Abstammung losgerissene Ursprünglichkeit nothwendig zukomme, und daß die natürliche Zeugung Christum nur dann hervorbringen konnte, wenn jene eben aufgezeigte unmittelbare schöpferische Thätigkeit den sündhaften Einfluß der Eltern in der Erzeugung aufhob. Dieses zusammengenommen giebt nun allerdings den Begriff einer übernatürlichen Zeugung, und der kirchliche Lehrsatz von einer solchen dem Erlöser wesentlichen, ergiebt sich somit auch hier im Allgemeinen als nothwendig. Was aber die nähere Bestimmung derselben als einer Zeugung ohne männliches Zuthun betrifft, so ist erstlich klar, daß die bloße Entfernung des männlichen Antheils bei gänzlich stehen bleibendem weiblichen der Forderung einer rein unsündlichen Erzeugung kein Genüge thut und mithin überflüßig ist. Erwägt man nun noch ferner, daß die Geschlechtsregister Christi, ungekünstelt betrachtet, beide auf Joseph zurückgehen, daß Johannes über den in Rede stehenden Umstand gänzlich schweigt, daß mithin unter den

ursprünglichen Jüngern Christi weder ein großer Werth auf diesen Umstand gelegt worden, noch auch eine feste und allgemein bekannte Ueberlieferung darüber vorhanden gewesen sein kann, so wäre wohl wenig dagegen einzuwenden, wenn jemand Bedenken trüge, aus der übernatürlichen Zeugung wie sie in den Evangelien erzählt wird, einen unerlaßlichen Glaubenssatz zu machen. Wir gehen zur Darstellung des Geschäftes Christi über. Das unmittelbare Selbstbewußtsein des Christen setzt die Förderung seines höhern Lebens als That des Erlösers, und zwar vermöge des teleologischen Charakters als die zur eigenen That gewordene und folglich uns mitgetheilte That des Erlösers. Seine That in uns kann aber immer nur die That seiner Unsündlichkeit und Vollkommenheit sein, und somit besteht diese erlösende Thätigkeit Christi in der Mittheilung seiner Unsündlichkeit und Vollkommenheit. In der Gemeinschaft mit Christo, in welche wir durch diese seine Thätigkeit gesetzt sind, verhalten wir uns zu ihm, wie sich in ihm selbst die menschliche Natur zur göttlichen verhält. Wie nämlich in Christo die göttliche Natur ursprünglich personbildend war, so ist auch die erlösende Thätigkeit Christi in uns personbildend; wie in seiner menschlichen Natur Unsündlichkeit und Vollkommenheit durch die unausgesetzt und allein bestimmende Thätigkeit der göttlichen Natur bedingt war, so ist auch in uns jeder in dem Bewußtsein der Gnade aufgehende Zustand durch die allein bestimmende Thätigkeit Christi, in uns bedingt. Wie ferner dem Erlöser nie ein menschliches Bewußtsein aus sich selbst, sondern immer durch Beseelung der göttlichen Natur bestimmt, entstand, so sind auch wir nur in sofern Erlöste, als wir kein persönliches Selbstbewußtsein haben aus uns selbst, sondern es uns immer nur wird aus der Gemeinschaft mit dem allein ursprünglich thätigen und beseelenden Erlöser. Wie endlich die Thätigkeit der göttlichen Natur in Christo zwar

an

an sich eine zeitlose und ewige ist, die Wirkung derselben in der menschlichen Natur Christi sich aber in der Zeit zur Vollkommenheit der Erscheinung entfaltete, so ist auch die Erlösung an und für sich zeitlos und ewig, in ihren Wirkungen aber auf das menschliche Geschlecht entfaltet sie sich in der Zeit und vollendet sich nur im vollkommenen Durchdrungensein desselben von der aufnehmenden und beseligenden Thätigkeit Christi. Nimmt man nun dies alles zusammen, so muß man sagen: Die erlösende Thätigkeit Christi ist nur die Fortsetzung der personbildenden Thätigkeit der göttlichen Natur in Christo. Da ferner vermöge des Zusammenhangs des Uebels mit der Sünde, Christus selbst in keinem Augenblick von dem Bewußtsein eines Uebels erfüllt war, so ist auch für den Erlösten in der Gemeinschaft mit Christo das Uebel als Strafe für die Sünde aufgehoben. Die Gemeinschaft des Lebens Christi ist, also auch eine Gemeinschaft seiner Seligkeit, und die erlösende Thätigkeit Christi zugleich eine versöhnende. Nunmehr ist zu zeigen, wie die hier dargestellte erlösende und versöhnende Thätigkeit Christi in den drei Aemtern, in welche die kirchliche Lehre seine Gesammtthätigkeit vertheilt, erscheint. Zuvörderst gehört es wesentlich zum christlichen Glauben, eine ursprüngliche, für schlechterdings alle Zeiten zureichende göttliche Offenbarung in Christo anzunehmen. Die Kundgebung nun dieser Offenbarung, theils in Lehre von seiner Person und Beruf, theils in Weissagungen von der Vollendung seines Reiches, theils in Wundern, als begleitenden Zeichen seiner hohen geistigen Bedeutung, bildet das prophetische Amt Christi; wobei jedoch zu bemerken ist, daß, weil die Offenbarung in Christo eine für alle Zeiten zureichende ist, er auch Gipfel zugleich und Ende der Weissagungen und Wunder ist. Da ferner alles Handeln Christi die absolute Herrschaft des Gottesbewußtseins in der menschlichen Natur ausdrückt, so ist darin eine vollkommene Er-

füllung des göttlichen Willens (Christi thätiger Gehorsam genannt) gegeben, welche vermöge der Aufnahme in die Gemeinschaft seines Lebens die unsrige wird und uns gerecht macht. Demnächst mußte Christus, um uns in die Gemeinschaft seines Lebens aufzunehmen, zuvörderst in unsre Gemeinschaft, und mithin auch in die des mit unserem sündlichen Leben zusammenhängenden Uebels eintreten. Da nun das Uebel mit keiner Sünde in ihm zusammenhing, so hat er alles, was er litt, für das gesammte Menschengeschlecht gelitten. Wie nun seine Gerechtigkeit unsre Sünde, so nimmt sein Leiden unsre Strafe hinweg, man muß daher sagen, Christus habe durch sein Leiden und seinen Tod, als den höchsten Gipfel derselben, für die Sünde der ganzen Welt genug gethan, und diese Genugthuung bildet den leidenden Gehorsam Christi. Da endlich unsere Gemeinschaft mit Gott nur durch Christum geknüpft wird, und jede Anbetung Gottes ihm allein in Christo wohlgefällig sein kann, so gehört zu unserm Gebete im Namen Jesu eine dasselbe heiligende Mitthätigkeit Christi, durch welche allein unser Gebet wirksam zu Gott kommt, und diese ist seine Vertretung der Gläubigen beim Vater. Der thätige und der leidende Gehorsam Christi und seine Vertretung bilden zusammen genommen nun das hoheprieſterliche Amt Christi. In dem königlichen Amt endlich wird Christus als Stifter und Erhalter eines Reiches der Gnade aufgefaßt, so daß alles, was die Gemeinschaft der Gläubigen zu ihrem Bestehen erfordert, immerwährend von ihm ausgehet. Wenn man dagegen den Umfang des königlichen Ansehens Christi in das Reich der Macht, das der Gnade und das der Herrlichkeit eintheilt, und unter den Reichen der Gnade und der Herrlichkeit die erlöste Welt, unter dem Reich der Macht aber die Welt überhaupt versteht, so muß man dies nicht so denken, als ob Christo ein Reich der Macht unabhängig von dem der Gnade zu-

käme, vielmehr kann ihm nur diejenige Gewalt über die Welt zugeschrieben werden, vermöge welcher die Welt allmählig in die Kirche verwandelt wird, und zwar sofern dies von der Verkündigung der Kirche ausgeht; dagegen welcher Theil der Welt vor dem andern für diese Verkündigung reif ist, eine Bestimmung ist, welche im Regiment des Vaters liegt. Wenn ferner das Reich der Herrlichkeit als auf das Reich der Gnade folgend so dargestellt wird, daß in ihm erst alle Unterthanen Christi in den vollen Genuß ihrer Güter kommen und mit der Welt nicht mehr in Berührung stehen, so ist zu bedenken, daß wenn auch in diesem Reiche noch eine Vervollkommnung der Gläubigen statt findet, auch dann noch etwas in ihnen Welt sein muß, welche überwunden wird. Giebt es aber für sie da kein Fortschreiten mehr und wirken sie auch nicht mehr nach Außen, so ist auch keine leitende Thätigkeit Christi mehr nachzuweisen, und somit verschwindet der Begriff eines Reiches. Es bleibt demnach nur das Reich der Gnade stehen; das Reich der Macht dagegen sagt lediglich aus, daß die Verbreitung des Reiches der Gnade in keine Grenzen eingeschlossen sei, und eben so sagt das Reich der Herrlichkeit nichts andres aus, als daß dem Reiche der Gnade eine unbegrenzte Annäherung an den Zustand der absoluten Seligkeit, welche allein in Christo ist, zugeschrieben wird. — Nachdem wir nun so von der Person und dem Geschäft des Erlösers gehandelt, wenden wir uns nunmehr zu den Erlösten und beschreiben die Art, wie die Erlösung in die Seele aufgenommen wird. Da ein jeder durch die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi eine religiöse Persönlichkeit erlangt, welche er vorher nicht hatte, so beginnt er durch die Vereinigung mit Christo ein neues Leben und wird ein neues Geschöpf. Um nun das Selbstbewußtsein des Erlösten als solchen zu analysiren, muß man den Act der Vereinigung mit Christo oder die Wiedergeburt, und

den Zustand des Vereintseins, oder die Heiligung, in der Betrachtung unterscheiden. Sonach ist zuerst von der Wiedergeburt zu handeln. Wir bezeichnen die göttliche Thätigkeit, auf welcher der Anfang des neuen Lebens beruht, durch den Ausdruck: Rechtfertigung; die Veränderung aber, welche dabei im Menschen vorgeht, durch den Ausdruck Bekehrung; wiewohl beide Momente dem Wesen nach zusammenfallen und nur in der Analyse getrennt werden. Die Rechtfertigung schließt nun ein, daß Gott dem Menschen seine Sünden vergiebt, und er als ein Kind Gottes angesehen wird. Da hiermit eine göttliche Thätigkeit ausgesprochen ist, so liegt darin, daß der Mensch, auch nachdem für ihn durch Christum der Grund zur Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens gelegt ist, auf keine Weise durch sich selbst und ohne göttliche Einwirkung in die Gemeinschaft mit Christo treten könne; denn sonst ginge die Bekehrung nicht von göttlicher Thätigkeit aus. Es liegt ferner darin, daß kein Verdienst des Menschen die göttliche Gnadenwirkung bestimme, denn sonst wäre nicht die göttliche Thätigkeit, sondern dieses Verdienst der Grund der Bekehrung. Wird nun auch die rechtfertigende Thätigkeit in Beziehung auf den Einzelnen gedacht, so darf sie doch nicht an sich als etwas vereinzeltes gefaßt werden, so daß etwa die Rechtfertigung eines jeden Einzelnen auf einem besondern göttlichen Rathschluß beruhte. Vielmehr giebt es nur einen ewigen göttlichen Rathschluß der Rechtfertigung der Menschen im Allgemeinen durch Christum, welcher Rathschluß wiederum mit dem der Sendung Christi einer und derselbe ist, so wie dieser einer und derselbe ist mit dem der Schöpfung des menschlichen Geschlechts, sofern in Christo erst die menschliche Natur vollendet ist. In Gott ist aber jeder Rathschluß unmittelbar That und nur in seiner zeitlichen Gestaltung vereinzelt er sich für diejenigen, an welchen er in Erfüllung geht. So

geht die eine göttliche Gnadenwirkung zur Umwandlung der Menschen, von ihrer zeitlichen Manifestation in Christo an, als eine stetige fort, und erscheint uns nun in so viele getrennte Punkte zersplittert, als einzelner Menschen Vereinigung mit Christo gesetzt wird. Vollendet aber ist die rechtfertigende göttliche Thätigkeit an dem einzelnen Menschen erst dann, wann in diesem der Glaube an den Erlöser gesetzt ist. Der Glaube kömmt also nicht etwa erst zu dem schon begonnenen neuen Leben hinzu; vielmehr kann Sündenvergebung und Kindschaft Gottes nicht eher eintreten, als mit dem Glauben; wogegen aber auch beide nicht mehr zweifelhaft sein können, wenn der Mensch den Glauben hat, so daß außer dem Glauben nichts weiter hierzu erforderlich ist, auch nicht die Früchte des Glaubens. Dieß darf jedoch nicht so gefaßt werden, als ob der Glaube an den Erlöser selbst nicht durch diese göttliche Thätigkeit entstehe, sondern ein eigenes Werk des Menschen sein müsse; vielmehr ist der Glaube und das neue Leben als eines und dasselbe von der einen hier beschriebenen göttlichen Thätigkeit gesetzt, und beide setzen daher einander gegenseitig scheinbar voraus. So viel über die Rechtfertigung. Was nun die Bekehrung betrifft, so ist sie der Uebergang aus der Gemeinschaft der Sünde in die der Gnade. In beiden Gemeinschaften ist der Mensch selbstthätig; soll nun seine Thätigkeit in der einen endigen und in der andern anfangen, so liegt dazwischen eine Unthätigkeit, welche als ein Nichtmehrthätigsein in jener und als ein Nochnichtthätigsein in dieser Gemeinschaft beschrieben werden kann. Vermöge dieses doppelten Charakters ist die Unthätigkeit zuvörderst der blos passive Zustand des Gefühls, in welchem die Thätigkeit in der Gemeinschaft der Sünde endigt, oder die Reue; sodann das Verlangen aus dieser Passivität in die Thätigkeit der Gemeinschaft Christi überzugehen, oder die Sinnesänderung; der Uebergang selbst aber

in diese letztere Thätigkeit ist die Entstehung des Glaubens. Das Ganze der Bekehrung ist somit durch Reue, Sinnesänderung und Glauben dargestellt und als die vollkommene Wirkung der göttlichen Gnade zu denken, während die genannten drei Elemente, wo sie sich vereinzelt oder in unvollkommener Gestalt zeigen, zwar auch als Wirkungen der göttlichen Gnade, dennoch aber nicht der vollkommen wirksamen, sondern nur einer vorbereitenden Gnade Gottes zu betrachten sind. — Wir betrachten nunmehr das Leben der Erlösten in der Gemeinschaft mit Christo oder den Zustand der Heiligung. Da die Gläubigen, vermöge der von Christo ausgehenden geistigen Mittheilung, des Lebens Christi theilhaftig sind, das Wesentliche in dem Leben Christi aber die Unsündlichkeit und Seligkeit ist, so muß dieses Wesentliche auch in dem Leben der Gläubigen sein. Weil aber jene geistige Mittheilung den Gläubigen erst widerfährt, wenn die Sünde sich in ihnen schon entwickelt hat, so ist hiermit auch zwischen ihnen und Christo eine Ungleichheit gesetzt, welche zwar im Verschwinden begriffen, aber weil die Sündhaftigkeit des Einzelnen zugleich vor und außer ihm begründet ist, nie vollkommen verschwunden sein kann, so daß kein Einzelner jemals zu einer vollkommenen Lebensähnlichkeit mit Christo gelangt. Es wird demnach vermöge der geistigen Mittheilung Christi in dem Wiedergebornen eine neue Kraft gesetzt, welche sich immer mehr alle Thätigkeit des letztern aneignet, um ein der Unsündlichkeit und Seligkeit Christi verwandtes Leben zu bilden, und das in keiner Zeit vollendbare Wachsthum dieses Lebens ist der Stand der Heiligung. Da nun so die Heiligung als in fortschreitender Entwickelung begriffen vorgestellt werden muß, so denkt man in ihr wie in jeder Entwickelung Fortschritte und Hemmungen. Die Fortschritte nun können nur aus der Thätigkeit des Wiedergebornen entstehen; jede Thätigkeit des Wiedergebornen aber ist ei-

nerseits, weil sie von seiner lebendigen Vereinigung mit Christo also vom Glauben nicht zu trennen ist, Thätigkeit des Glaubens; andererseits ist sie die ursprüngliche aufnehmende und uns mit sich vereinende Kraft Christi, welche keine andere Richtung in uns hat, als eben die erlösende und einigende, deren Princip die Liebe ist. Somit besteht jede Thätigkeit des Glaubens in der Liebe, und die Fortschritte in der Heiligung entstehen folglich aus der Thätigkeit des Glaubens durch die Liebe, eben so wie die Hemmungen derselben aus den Nachwirkungen des früheren Fürsichgesetztseins einer fleischlichen Persönlichkeit. Nennen wir nun gleich mit Recht Fortschritte in der Heiligung gute Werke, und Hemmungen derselben Sünde, so ist doch dieser Gegensatz vermöge unserer Verschiedenheit von Christo einerseits und unserer Verbindung mit ihm andererseits, nur relativ, so daß in jedem guten Werke des Wiedergebornen noch Sünde, und in jeder Sünde desselben noch etwas von dem Wesen der guten Werke enthalten ist. Hieraus folgt, daß die Sünden der in der Heiligung begriffenen Gläubigen die in der rechtfertigenden Thätigkeit enthaltene Vergebung nicht aufheben können, und daß der Wiedergeborne, obwohl er zwar mehr als Andere zurechnungsfähig sündigt, dennoch niemals sündigen kann zum Tode, d. h. so daß er dadurch des geistigen Lebens beraubt würde; daher denn auch die Ansicht, nach welcher ein Wiedergeborner auch wieder aufhören könnte ein Gerechtfertigter zu sein, durchaus verworfen werden muß.

II. Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Erlösung. Was uns in der Welt anspricht als unmittelbar zusammengehörig mit der göttlichen Gnade in uns, und was wir daher auch auf die Erlösung zurückführen und als das Ergebniß derselben betrachten müssen, das ist die Gemeinschaft der Gläubigen in der Welt oder die christliche Kirche. Von dieser haben wir

also jetzt zu handeln, und zwar betrachten wir sie zuerst in ihrem Entstehen, sodann in ihrem Bestehen im Zusammenhange mit der Welt, und endlich in ihrer Vollendung. Ihre Entstehung ist nun offenbar dadurch bedingt, daß Einzelne durch die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen werden; hier ist jedoch das ungleiche Verhalten dieser göttlichen Thätigkeit gegen die Gesammtheit der gleichzeitig lebenden Einzelnen zu erläutern und diese Erläuterung bildet die Lehre von der Erwählung. Da das von Christo gestiftete Reich Gottes gleich von seiner Entstehung an den Charakter einer geschichtlichen Entwicklung hatte, welchen es noch bis auf den heutigen Tag behauptet, so daß es nothwendig in seiner Form liegt, sich nur allmählig auszubreiten, so ist klar, daß, indem Gott die Seligkeit der Menschen unter der Form eines solchen Reiches gewollt hat, er auch gewollt hat, daß so lange das Menschengeschlecht auf Erden besteht, niemals alle gleichzeitig Lebende in der Kirche seien; es ist also offenbar in der göttlichen Weltordnung gegründet, daß Einzelne unwiedergeboren sterben. Nun aber entsteht das Reich der Gnade oder des Sohnes nur in absoluter Identität mit dem Reiche der allwissenden Allmacht oder des Vaters, so daß im Reiche der Gnade nichts ohne göttliche Vorherbestimmung geschieht: es frägt sich demnach, ob der göttlichen Vorherbestimmung, vermöge welcher Einige zur Seligkeit in Christo gerechtfertigt werden, eine andere gegenüber steht, vermöge welcher Andere von dieser Seligkeit in Christo absolut und für immer ausgeschlossen sind. Diese Frage aber kann nur mit Nein beantwortet werden, wenn man bedenkt, daß der Glaube an Christum zugleich den an seine geistige Allmacht über das menschliche Geschlecht einschließt, und daß somit kein Theil dieses letztern von seiner erlösenden Wirksamkeit ausgeschlossen sein kann. Es giebt daher nur eine göttliche Vorherbestimmung, die nämlich zur Se-

ligkeit in Christo, welche nur an den noch nicht Wiedergebornen in dieser bestimmten Zeit noch nicht in Erfüllung gegangen ist, in irgend einer Zukunft aber gewiß in Erfüllung geht. Nur also für jede bestimmte Zeit kann man sagen, indem man die in die Gemeinschaft Christi Aufgenommenen mit den noch außerhalb derselben befindlichen vergleicht, daß Gott die letzteren verwirft, d. h. daß er sie für diese Zeit übergeht, und diese temporäre Differenz ist der Grund, daß die Erwählung sich uns nur im Gegensatz gegen die Verwerfung zeigt. Wird nun die Erwählung in ihrer Manifestation an den Einzelnen betrachtet, so muß man allerdings sagen, weil die Erwählung des Einzelnen die Berufung desselben zur Förderung des Erlösungswerks ist, daß sie der Zeit nach offenbar von dem vorausgesehenen Maximum der dem Einzelnen in Bezug auf diese Förderung möglichen Wirksamkeit bestimmt ist, und da diese Wirksamkeit aus dem Glauben kömmt, so beruht die Erwählung in sofern auf den vorhergesehenen Glauben des Erwählten. Betrachtet man sie dagegen so wie sie sich in dem ganzen Menschengeschlecht und durch alle Zeiten realisirt, so fällt die Ordnung ihres Verlaufs mit der allgemeinen Weltordnung zusammen, und wie das Sosein der Weltordnung, eben so hat auch das Sosein der Ordnung in der Erwählung keinen andern Grund als eben nur das göttliche Wohlgefallen. Sofern nun die Kirche sich aus Einzelnen constituirt, ist ihre Entstehung durch die Erwählung begründet; sofern jedoch die einzelnen Erwählten niemals ein Gesammtleben bilden könnten, wenn es nicht einen Gemeingeist gäbe, der sie alle zu einer lebendigen Einheit verbindet, so liegt eben in diesem Gemeingeiste der innere Grund zur Entstehung der Kirche. Es ist daher nunmehr zu erörtern, wie dieser Gemeingeist in jedem Einzelnen und in der Gesammtheit ist, und diese Erörterung bildet die Lehre vom heiligen Geist. Daß nun jeder

im Stande der Heiligung befindliche sich in seiner Verbindung mit den Gleichgesinnten eines Gemeingeistes bewußt ist, ist Thatsache; daß dieser Gemeingeist aber nicht zur Natur sondern zur Gnade gehört, geht daraus hervor, daß er, in den Einzelnen betrachtet, von dessen persönlichem neuen Leben gar nichts verschiedenes, vielmehr eins und dasselbe mit diesem ist. Sollte dieser Geist nun das innerste Princip des christlichen Gesammtlebens sein, so mußte der Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit in ihm gegeben sein, indem ja nur dadurch eine wahre Vereinigung Vieler möglich ist, daß für die Selbstthätigkeit des einen die Empfänglichkeit des andern gesetzt ist und umgekehrt. Vollständig aber ist dieser Geist nur dann, wenn auch in jedem Einzelnen sowohl Selbstthätigkeit als Empfänglichkeit gesetzt ist. Prüfen wir hiernach nun das Zusammensein Christi mit seinen Jüngern, so ergiebt sich, daß, weil in den Jüngern nur Empfänglichkeit und nicht auch Selbstthätigkeit gegeben war, der Gemeingeist damals nicht vollständig entwickelt war, und sich auch nicht eher vollständig entwickeln konnte, als nach der Entfernung des Erlösers von der Erde. Wie er sich aber hierauf, nachdem das bisher nur in Christo gewesene Element der Selbstthätigkeit auch in die Jünger hineingelegt ward, in ihnen vollständig entwickelte, so konnte er sich seitdem immer auch eben so vollständig mittheilen und fortpflanzen, und so ist seitdem die Wiedergeburt und das Empfangen dieses vollständigen Gemeingeistes in seinen beiden Elementen eins und dasselbe, und es giebt keine andere Gemeinschaft mit Christo, als die in der Kirche. Das hier entwickelte spricht sich nun in folgenden Lehrsätzen aus. Der heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur unter der Form eines das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Diese Vereinigung unterscheidet sich jedoch von der in Christo gegebenen da-

durch, daß sie nicht wie diese eine personbildende ist. Da ferner das den heiligen Geist constituirende göttliche Wesen von dem die Person Christi constituirenden nicht verschieden, sondern ein und dasselbe ist, so ist auch für jeden Einzelnen Christum in sich haben und den heiligen Geist haben, eins und dasselbe. Die Kirche aber als Darstellung der gemeinheitsbildenden Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ist in ihrer Vollständigkeit das Abbild des die personbildende Vereinigung darstellenden Erlösers; jeder daher, der des heiligen Geistes theilhaftig geworden, ist ein integrirender Bestandtheil des Ganzen, also ein ergänzendes Glied der Kirche. — So viel über die Entstehung der Kirche. — Was aber ihr Bestehen in der Welt betrifft, so ist bei Betrachtung desselben zuvörderst das vermöge ihres Verhältnisses zur Welt in ihr gesetzte Wechselnde und Veränderliche von dem vermöge ihres Verhältnisses zu Christo in ihr gegebenen Unveränderlichen zu sondern. Die unveränderlichen Grundzüge der Kirche nun sind folgende. Zuerst erfolgt der in ihr statt findende Uebergang aus der Empfänglichkeit in die Selbstthätigkeit stets durch dieselbe Einwirkung Christi, nämlich vermittelst der heiligen Schrift und des Dienstes am göttlichen Wort. Zweitens ist der Einfluß der ganzen Kirche auf jeden Einzelnen rücksichtlich der Thätigkeit ihres Gemeingeistes immer in derselben Anordnung Christi gegründet, nämlich in den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls. Drittens endlich ist alles, was zur Verbreitung der Kirche aus Antrieb des Geistes von den Einzelnen geschieht, zugleich die Thätigkeit Christi selbst, und diese Identität zeigt sich in der Ausübung des Amtes der Schlüssel und in dem Gebet im Namen Jesu. Von diesen hier verzeichneten wesentlichen Elementen der Kirche ist nunmehr einzeln zu handeln. Was nun zuerst die heilige Schrift betrifft, so begründet ihr Ansehen keineswegs den christlichen Glau-

ben, sondern im Gegentheil dieser wird vorausgesetzt, wenn jemand ihr ein eigenthümliches Ansehen einräumt. Von dieser Seite ist die Schrift daher nur das erste Glied in der fortlaufenden Reihe aller Darstellung des christlichen Glaubens, und selbst ihr authentischer Charakter, d. h. die Behauptung, daß weder durch Betrug noch durch Unkunde apokryphische Bestandtheile in die Schrift aufgenommen worden, beruht lediglich auf einem Glauben, der sich theils auf die besondere Erfahrung der Einzelnen, theils auf die allgemeine Voraussetzung göttlicher Leitung in einem für die Kirche so wichtigen Gegenstand gründet. Andererseits ist die Schrift aber auch die Norm für alle folgende Darstellungen des Christenthums. In dem Begriff einer solchen Norm liegt dieses: alle in der Kirche vorgetragene christliche Lehre ist nothwendig nur weitere Entwickelung einer vollkommenen ursprünglichen Auffassung alles dessen was zur Erlösung gehört; da nun mit dieser vollkommenen Auffassung jede andere Darstellung übereinstimmen und folglich verglichen werden muß, so kommt ihr ein normaler Charakter zu. Wenn nun gesagt wird, daß die heilige Schrift der ursprüngliche Ausdruck dieser Auffassung sei, so rechtfertigt sich dieses dadurch, daß Diejenigen, welche mit Christo von Anfange seines öffentlichen Lebens an gewandelt waren, eine eigene Classe bildeten, welche das göttliche Wort auf anerkannt würdige und ausgezeichnete Weise repräsentirt, und in der die Reinheit ihres Eifers und die Vollständigkeit ihrer Auffassung durch ihre Beharrlichkeit verbürgt war. Hierin begründet sich nun die normale Würde der Schrift, hierin zugleich der kirchliche Satz, daß die Schrift in einem besondern vorzüglichen Sinne das Werk des heiligen Geistes sei; denn abgesehen hiervon ist sie nur eben so vom heiligen Geist eingegeben, wie man in aller christlichen Productivität, also auch in aller spätern christlichen Gedankenerzeugung die Wirksamkeit des christlichen Gemeingeistes an-

erkennen muß. Daß übrigens alles hier entwickelte nur von der neuteſtamentiſchen Schrift gilt, iſt aus dem in der Einleitung bereits bemerkten klar, ſo wie auch aus dem hier zuletzt geſagten folgt, daß die altteſtamentiſchen Schriften weder die normale Würde noch die Eingebung der neuteſtamentiſchen theilen. — Der Dienſt am göttlichen Worte beruht darauf, daß die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in der Kirche ungleich vertheilt iſt, ſo daß einige Mitglieder dieſer letztern ſich überwiegend mittheilend, andere ſich überwiegend empfänglich verhalten. Die Thätigkeit der erſtern nun iſt theils eine unbeſtimmte und zufällige, theils eine förmliche und geordnete. Die geordnete aber iſt eben der öffentliche Dienſt der Kirche, und zwar ein Dienſt am göttlichen Wort, weil er, als Mittheilung von etwas durch den heiligen Geiſt bewirktem, überall an das göttliche Wort gebunden ſein muß. — Die Taufe betreffend, iſt ſchon oben nachgewieſen, daß die Aufnahme eines Einzelnen in die Kirche und deſſen Rechtfertigung eines und daſſelbe ſein müſſen. Die Taufe alſo als eine von Chriſto angeordnete Handlung, auf welcher auch die Verheißung Chriſti ruht, iſt daher der Leiter für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit. Könnten wir uns nun den Taufact als einen Beſchluß der ganzen Kirche denken, bei welchem alſo auch die ganze Fülle des göttlichen Geiſtes wirkſam wäre, ſo würden Taufe und Wiedergeburt nicht von einander zu trennen ſein, und wir könnten ohne Weiteres behaupten, es werde niemand wiedergeboren, als in der Taufe und durch dieſelbe. Dieſes aber iſt nicht der Fall; es iſt vielmehr immer nur ein von den übrigen relativ getrennter Theil der Kirche, welcher die Taufe verrichtet; eine jede ſolche Handlung iſt daher kein reines Werk des heiligen Geiſtes, ſondern es iſt ihm Menſchliches beigemiſcht. Hierdurch aber treten Taufe und Wiedergeburt als zwei Momente auseinander, und die Taufe bezeichnet unter ſo bewandten

ben, sondern im Gegentheil dieser wird vorausgesetzt, wenn jemand ihr ein eigenthümliches Ansehen einräumt. Von dieser Seite ist die Schrift daher nur das erste Glied in der fortlaufenden Reihe aller Darstellung des christlichen Glaubens, und selbst ihr authentischer Charakter, d. h. die Behauptung, daß weder durch Betrug noch durch Unkunde apokryphische Bestandtheile in die Schrift aufgenommen worden, beruht lediglich auf einem Glauben, der sich theils auf die besondere Erfahrung der Einzelnen, theils auf die allgemeine Voraussetzung göttlicher Leitung in einem für die Kirche so wichtigen Gegenstand gründet. Andererseits ist die Schrift aber auch die Norm für alle folgende Darstellungen des Christenthums. In dem Begriff einer solchen Norm liegt dieses: alle in der Kirche vorgetragene christliche Lehre ist nothwendig nur weitere Entwickelung einer vollkommenen ursprünglichen Auffassung alles dessen was zur Erlösung gehört; da nun mit dieser vollkommenen Auffassung jede andere Darstellung übereinstimmen und folglich verglichen werden muß, so kommt ihr ein normaler Charakter zu. Wenn nun gesagt wird, daß die heilige Schrift der ursprüngliche Ausdruck dieser Auffassung sei, so rechtfertigt sich dieses dadurch, daß Diejenigen, welche mit Christo von Anfange seines öffentlichen Lebens an gewandelt waren, eine eigene Classe bildeten, welche das göttliche Wort auf anerkannt würdige und ausgezeichnete Weise repräsentirt, und in der die Reinheit ihres Eifers und die Vollständigkeit ihrer Auffassung durch ihre Beharrlichkeit verbürgt war. Hierin begründet sich nun die normale Würde der Schrift, hierin zugleich der kirchliche Satz, daß die Schrift in einem besondern vorzüglichen Sinne das Werk des heiligen Geistes sei; denn abgesehen hiervon ist sie nur eben so vom heiligen Geist eingegeben, wie man in aller christlichen Productivität, also auch in aller spätern christlichen Gedankenerzeugung die Wirksamkeit des christlichen Gemeingeistes an-

erkennen muß. Daß übrigens alles hier entwickelte nur von der neutestamentischen Schrift gilt, ist aus dem in der Einleitung bereits bemerkten klar, so wie auch aus dem hier zuletzt gesagten folgt, daß die alttestamentischen Schriften weder die normale Würde noch die Eingebung der neutestamentischen theilen. — Der Dienst am göttlichen Worte beruht darauf, daß die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche ungleich vertheilt ist, so daß einige Mitglieder dieser letztern sich überwiegend mittheilend, andere sich überwiegend empfänglich verhalten. Die Thätigkeit der erstern nun ist theils eine unbestimmte und zufällige, theils eine förmliche und geordnete. Die geordnete aber ist eben der öffentliche Dienst der Kirche, und zwar ein Dienst am göttlichen Wort, weil er, als Mittheilung von etwas durch den heiligen Geist bewirktem, überall an das göttliche Wort gebunden-sein muß. — Die Taufe betreffend, ist schon oben nachgewiesen, daß die Aufnahme eines Einzelnen in die Kirche und dessen Rechtfertigung eines und dasselbe sein müssen. Die Taufe also als eine von Christo angeordnete Handlung, auf welcher auch die Verheißung Christi ruht, ist daher der Leiter für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit. Könnten wir uns nun den Taufact als einen Beschluß der ganzen Kirche denken, bei welchem also auch die ganze Fülle des göttlichen Geistes wirksam wäre, so würden Taufe und Wiedergeburt nicht von einander zu trennen sein, und wir könnten ohne Weiteres behaupten, es werde niemand wiedergeboren, als in der Taufe und durch dieselbe. Dieses aber ist nicht der Fall; es ist vielmehr immer nur ein von den übrigen relativ getrennter Theil der Kirche, welcher die Taufe verrichtet; eine jede solche Handlung ist daher kein reines Werk des heiligen Geistes, sondern es ist ihm Menschliches beigemischt. Hierdurch aber treten Taufe und Wiedergeburt als zwei Momente auseinander, und die Taufe bezeichnet unter so bewandten

Christi stellt sich aber die evangelische Kirche nur bestimmt einerseits Denen entgegen, welche diese Verbindung von der Handlung des Genusses unabhängig machen wollen (katholische Ansicht), andererseits Denen, welche dem leiblichen Genuß des Brodtes und Weines gar keinen Zusammenhang mit dem geistlichen des Leibes und Blutes Christi zugestehen wollen (Socinianische Ansicht). Was nun aber noch innerhalb dieser Grenzen zu bestimmen wäre, darüber ist eine übereinstimmende Entscheidung um so weniger zu erwarten, als die Aufgabe blos durch die schwierigen Einsetzungsworte entsteht, deren Sinn aus Mangel an Hülfsmitteln wohl niemals so genau wird ermittelt werden können, daß alle Einwendungen abgeschnitten würden. In der evangelischen Kirche bestehen nun drei verschiedene Meinungen in Bezug auf das Verhältniß des Leibes und Blutes Christi zu den dargereichten Elementen. Die erste (lutherische) erklärt, Christus habe mit dem Brod und Wein selbst die wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes verbunden, aber nur für die Handlung des leiblichen Genusses jener im Sakrament. Die zweite (Zwinglische) erklärt, Christus habe mit dem Brod und Wein selbst nichts verbunden, sondern nur durch seinen Befehl mit der Handlung des Essens von jenem Brod und Wein den geistigen Genuß seines Fleisches und Blutes. In die Mitte zwischen diesen beiden tritt die dritte (Calvinische), welche erklärt, Christus habe allerdings nur mit der Handlung des Essens und Trinkens, jedoch nicht blos den geistigen Genuß, wie er auch außer dem Sakrament zu haben ist, sondern die sonst nirgends zu habende wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes verbunden. Die lutherische und calvinische Meinung erkennen also beide die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi an, jedoch nicht in demselben Sinne; indem die erstere diese Gegenwart durch eine geheimnißvolle Kraft des Wortes mit Brod und Wein

sich doch nur im Abendmahle aus. Denn selbst der öffentliche Gottesdienst, wiewohl er gleichfalls beide Wirkungen ausübt, äußert sie immer doch nur auf einseitige Weise, daher die eine schwach sein kann, wo die andere stark ist. Im Abendmahl dagegen sind beide weder zu scheiden noch zu unterscheiden; alle Wirkung geht da unmittelbar und ungetheilt von dem Worte der Einsetzung aus, und durch diese Unmittelbarkeit und die damit verbundene Unabhängigkeit des Erfolges von wechselnden persönlichen Zuständen unterscheidet sich das Abendmahl von allen andern gottesdienstlichen Handlungen. Denn der geistige Genuß Christi und seines Fleisches und Blutes ist im Abendmahl nicht wesentlich ein andrer als außer demselben; aber das Eigenthümliche ist hier, daß der wesentlich gleiche Erfolg unmittelbar an die durch das Wort Christi gesegnete und geheiligte Handlung gebunden ist. Indem nun der Handlung diese Kraft nur durch das Wort Christi einwohnt, ist auch der Erfolg ein unmittelbar aus dem menschlichen Leben Christi für alle Zeiten übertragener Einfluß auf die Seinigen, und heißt auch wegen dieses seines Ursprunges aus dem menschlichen Leben Christi und wegen seiner vereinigenden Kraft mit diesem ein Genießen seines Leibes und Blutes. Dieses nun ist für den Glauben nichts unbegreifliches, ja es muß ihm höchst erwünscht sein, daß außer den gewöhnlichen aus dem Dienst am Wort uns zukommenden Hülfsmitteln, Christus noch ein eigenes von allen menschlichen Mit- und Gegenwirkungen unabhängiges in ein besonderes Institut hineingelegt hat. Das Unverständliche liegt also nur in den Ausdrücken, durch welche Christus die Uebertragung des Erfolges an die äußere Handlung bezeichnet, indem er das Brod selbst, welches gegessen wird, seinen Leib, und den Wein selbst, welcher getrunken wird, sein Blut nennt. In Absicht auf diese Verbindung zwischen Brod und Wein, und Leib und Blut

Christi stellt sich aber die evangelische Kirche nur bestimmt einerseits Denen entgegen, welche diese Verbindung von der Handlung des Genusses unabhängig machen wollen (katholische Ansicht), andererseits Denen, welche dem leiblichen Genuß des Brodtes und Weines gar keinen Zusammenhang mit dem geistlichen des Leibes und Blutes Christi zugestehen wollen (Socinianische Ansicht). Was nun aber noch innerhalb dieser Grenzen zu bestimmen wäre, darüber ist eine übereinstimmende Entscheidung um so weniger zu erwarten, als die Aufgabe blos durch die schwierigen Einsetzungsworte entsteht, deren Sinn aus Mangel an Hülfsmitteln wohl niemals so genau wird ermittelt werden können, daß alle Einwendungen abgeschnitten würden. In der evangelischen Kirche bestehen nun drei verschiedene Meinungen in Bezug auf das Verhältniß des Leibes und Blutes Christi zu den dargereichten Elementen. Die erste (lutherische) erklärt, Christus habe mit dem Brod und Wein selbst die wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes verbunden, aber nur für die Handlung des leiblichen Genusses jener im Sakrament. Die zweite (Zwinglische) erklärt, Christus habe mit dem Brod und Wein selbst nichts verbunden, sondern nur durch seinen Befehl mit der Handlung des Essens von jenem Brod und Wein den geistigen Genuß seines Fleisches nnd Blutes. In die Mitte zwischen diesen beiden tritt die dritte (Calvinische), welche erklärt, Christus habe allerdings nur mit der Handlung des Essens und Trinkens, jedoch nicht blos den geistigen Genuß, wie er auch außer dem Sakrament zu haben ist, sondern die sonst nirgends zu habende wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes verbunden. Die lutherische und calvinische Meinung erkennen also beide die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi an, jedoch nicht in demselben Sinne; indem die erstere diese Gegenwart durch eine geheimnißvolle Kraft des Wortes mit Brod und Wein

zu einer gewissen Aehnlichkeit des leiblichen Genusses verbunden denkt, die letztere dagegen diese Gegenwart durch die uns allen bekannte geistige Kraft der göttlichen Verheißung mit dem geistigen Genuß der Gläubigen verbunden vorstellt. Die Lutherische nun steht der katholischen zu nahe, als daß sie nicht mancherlei abergläubische Vorstellungen begünstigen sollte, und dabei kann die Art wie mit dem Brod zugleich der Leib Christi genossen wird, so wenig verständlich gemacht werden, daß man nur Worte aufstellt, durch welche aber keine wirkliche Vorstellung mitgetheilt wird. Die Zwinglische Meinung ist zwar an sich die klarste, weil die schwer zu beschreibende wirkliche Gegenwart aus dem Spiele bleibt, dagegen genügt sie der Gemüthsbewegung, welche das Abendmahl in gläubigen Christen erregt, nur sehr unvollständig; nächstdem aber ist aus ihr nicht begreiflich, weshalb Christus sich bei der Einsetzung so besonderer Ausdrücke bedient habe. Die Calvinische endlich vermeidet zwar die übersinnliche Sinnlichkeit der Lutherischen eben so gut, als die überverständige Dürftigkeit der Zwinglischen, allein es ist eben so wenig zu erwarten, daß sie allgemein werden sollte, da auch aus dieser Erklärung des Zusammenhangs der symbolischen Elemente mit dem Zweck des Sakraments, nicht die ganze Einrichtung dieses letztern begriffen wird, vielmehr immer noch eine Spur von Willkühr in der Symbolik übrig bleibt und also auch ein Reiz in dem Sakramente mehr zu suchen, als die Erklärung darbietet. Daher bleibt für jetzt nichts übrig, als alle diese Meinungen mit ihren verschiedenen Abschattungen für verträglich zu erklären mit der Ehrfurcht vor der Einsetzung Christi, und für übereinstimmend mit dem Geist der evangelischen Kirche, und somit kann als gemeinsame Kirchenlehre nur folgende aufgestellt werden: 1) Der Gebrauch des Sakraments gereicht den Gläubigen zur Befestigung ihrer Vereinigung mit Christo. 2) Der unwürdige Genuß

desselben gereicht dem Genießenden zum Gericht. Unwürdig wird das Abendmahl genossen, wenn aus Gedankenlosigkeit oder aus Unglauben an die Kraft des Sakraments, dem Genusse desselben nicht das Bewußtsein des eigenen unvollkommenen geistigen Zustandes vorangeht. Denn offenbar wird das Abendmahl dann als ein Mittel zu ihm fremden Zwecken, oder als eine bedeutungslose äußere Handlung gebraucht, beides aber entwürdigt den Menschen, und führt einen Zustand der Verstockung herbei, welcher offenbar ein Element der Vedammniß ist. Hier übrigens kömmt die eigentliche Differenz der Lutherischen und Calvinischen Ansicht erst recht ins Klare. Denn die Lutherische, welche den an die symbolischen Elemente gebundenen sakramentlichen Genuß von dem geistigen Genuß, welcher der Nutzen ist, den die Gläubigen von dem Sakramente haben, unterscheidet, muß sagen, daß der sakramentliche Genuß den Gläubigen und Ungläubigen gemeinschaftlich sei, nur daß er diesen zum Gericht, jenen aber mittelst des daraus hervorgehenden geistigen Genusses zur Seligkeit gereicht; dagegen die Calvinische Ansicht nur behaupten kann, daß die Ungläubigen auf keine Weise den Leib und das Blut Christi genießen. Ist aber dies zuletzt das einzige Klare und Bestimmte, was über den Unterschied beider Ansichten gesagt werden kann, so ist offenbar, wie wenig eine verschiedene Kirchenlehre darauf gegründet werden kann, da ja vermöge der Vervollkommnung der Kirche Fälle von unwürdigem Genuß des Sakraments immer seltner werden müssen, endlich also dasjenige verschwinden muß, woran allein diese beiden Theorien sich unterscheiden lassen; woraus denn wiederum folgt, daß, indem man diese Differenz aufrecht erhält, man die Vervollkommnung der Kirche zurückhält. — Nunmehr ist vom Amt der Schlüssel zu handeln. Wenn die Kirche in sich vollkommen abgeschlossen wäre, so wäre auch jeder Einzelne mit allen seinen Seelenkräften und Thä-

tigkeiten ein vollkommenes Organ des heiligen Geistes, und weil zwischen dem allgemeinen Willen und dem des Einzelnen keine Differenz bestände, so würde auch kein Gesetz und kein Gefühl der Nothwendigkeit irgend einer Gewalt entstehen. Da dem aber nicht also ist, und allerdings solche Differenzen eintreten, so nehmen die Aeußerungen des Gemeingeistes den Charakter eines Gesetzes an, und es kömmt deswegen, d. h. wegen ihres Zusammenseins mit der Welt, der Kirche eine gesetzgebende und ausübende Gewalt zu, welche, indem auch sie wie alle Aeußerungen des christlichen Geistes als von Christo mitgetheilt betrachtet werden muß, ein wesentlicher Ausfluß der königlichen Gewalt Christi ist. Diesemnach übt die Kirche das Recht aus, zu bestimmen, was zum christlichen Leben gehört, und über jeden Einzelnen nach Maaßgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen zu urtheilen. — Was nun endlich das Gebet im Namen Jesu anbelangt, so motivirt sich dieses folgendermaßen. Da von der Art, wie die Kirche geschichtlich sich bildet und fortpflanzt unzertrennlich ist, daß durch die Einwirkung alles Weltlichen in und außer ihr Hemmungen und Schwankungen in ihr entstehen, so ist in ihrem Selbstbewußtsein in jedem Augenblick nothwendig ein Gefühl von Unvollkommenheit mit enthalten. Dieses Gefühl, bezogen auf das Verlangen der Kirche, den Zweck der Sendung Christi vollständig zu erreichen, wird ihr natürlich zum Gefühl eines Bedürfnisses, welches jedoch vermöge des in ihr gegebenen göttlichen Wesens, mit einem richtigen Vorgefühl des zur Abhülfe desselben Heilsamen verbunden ist. Die Aeußerung dieses Bedürfnisses in Verbindung mit dem Vorgefühl des Heilsamen ist nun eben das Gebet. Im Namen Jesu beten, heißt aber in seinen Angelegenheiten und in seinem Sinne beten; jedes Gebet im Namen Jesu muß also auch seinem Gegenstande nach mit der Ordnung zusammen stimmen, in welcher Christus die

Kirche regiert, und nur ein solches Gebet, welchem das ganze Bewußtsein der Kirche zum Grunde liegt, und in welchem ihr Gesammtzustand berücksichtigt ist, kann ein rechtes Gebet im Namen Jesu sein. Da nun in einem solchen Gebet das Bedürfniß richtig aufgenommen ist, und das leitende Vorgefühl das Ergebniß ist aus dem vollkommenen Bewußtsein der Kirche von ihrem Zustande, so trägt es die volle Wahrheit in sich, wie sie in der Erkenntniß Christi ist und seine regierende Thätigkeit bestimmt, und muß also kraft dieser erhört werden. Jedes andere aus einem unvollkommenen Bewußtsein hervorgehende Gebet dagegen sieht seiner Erfüllung nur unter der Voraussetzung entgegen, daß es mit dem Gemeingebet der Kirche zusammenstimme. So nun begründet sich der kirchliche Satz, daß jedes Gebet im Namen Jesu erhört werde; aber auch nur ein solches hat diese Verheißung. — Somit wären denn die unveränderlichen Grundzüge der Kirche dargestellt. Was aber das Wandelbare in der Kirche betrifft, so gründet sich dieses darauf, daß Welt und Kirche nicht als zwei gänzlich getrennte Gemeinschaften zu denken sind, sondern auf jedem Punkt des erscheinenden Lebens wo die Kirche ist, da auch noch Welt ist. Anders ist daher die Kirche aufzufassen in ihrer Erscheinung, und anders, wenn sie nach den reinen Wirkungen des heiligen Geistes in ihr betrachtet wird, und dieser zwiefache Gesichtspunkt bildet die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Die Totalität nämlich aller Wirkungen des Geistes im Zusammenhange ist die unsichtbare Kirche; eben diese Wirkungen durch den Einfluß der Welt verunreinigt, bilden die sichtbare Kirche. Der Gegensatz dieser beiden drückt sich darin aus, daß die sichtbare Kirche eine getheilte ist, also in eine Mehrheit von Kirchen zerfällt, die unsichtbare aber ungetheilt ist; ferner darin, daß jene immer dem Irrthum unterworfen, diese aber immer untrüglich ist. Da

jedoch das Bestreben, das Getrennte wieder zu vereinigen niemals in der Kirche fehlen kann, so sind alle Trennungen in ihr als vorübergehend zu denken, daher auch unchristlich ist, die Gemeinschaft zwischen zwei Kirchengesellschaften gänzlich aufzuheben. Da es ferner auch niemals in der Kirche an der berichtigenden Kraft der Wahrheit fehlt, so muß man sagen, daß zwar keine von der sichtbaren Kirche ausgehende Vorstellung der Frömmigkeit reine Wahrheit enthalte, daß aber doch alle Irrthümer aufgehoben werden, und die Wahrheit, welche das Wesen der unsichtbaren Kirche ausmacht, auch in der sichtbaren immer bleibt. — Wir haben in dem bisherigen die Kirche ihrer Entstehung nach und in ihrem Bestehen im Zusammensein mit der Welt betrachtet; jetzt ist nun noch von ihrer Vollendung zu sprechen. Versteht man nun hierunter eine Zeit, in welcher der Gegensatz zwischen Kirche und Welt dergestalt aufhört, daß die letztere in der erstern völlig aufgeht, so ist dies eine natürliche in dem Bewußtsein vom Zunehmen der Kirche und Abnehmen der Welt gegründete Vorstellung. Soll diese Zeit jedoch als noch während des Verlaufs des menschlichen Erdenlebens schon eintretend gedacht werden, so ist dies eine unvollziehbare Vorstellung. Denn selbst wenn das Christenthum vollkommen über das ganze Menschengeschlecht verbreitet ist, hört doch, so lange das Geschlecht nach der gegenwärtigen Ordnung besteht, die Erzeugung nicht auf; die Sünde entwikkelt sich also in jeder Generation aufs Neue, so daß die Kirche immer wieder mit der Welt in Conflict kommt, und auch immer Welt aufnimmt, also niemals vollendet ist. Die Darstellung der Vollendung der Kirche hat daher nur den Werth eines Ideals. Diese Unerreichbarkeit der Vollendung der Kirche im irdischen Leben ist nun auch der innere Grund, weshalb die Vorstellung der letztern mit der vom Zustande des Menschen nach dem Tode in Verbin-

dung gebracht wird. Nun ist zwar in dem Glauben an die ewige Fortdauer der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi nothwendig auch der Glaube an die Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit überhaupt mit enthalten, keineswegs aber ist darin auch eine anschauliche Vorstellung von dem Zustande nach dem Tode mitgesetzt. Wenn daher die kirchliche Lehre von den letzten Dingen die Vorstellung von der Vollendung der Kirche und die von dem Zustande nach dem Tode in Verbindung setzt, so ist dies zwar in sofern richtig, als in einem Zustande nach diesem Leben, welcher dem Begriff der vollendeten Kirche nicht entspräche, auch noch nicht das letzte gesetzt wäre, und wiederum, wenn die Kirche noch in diesem Leben vollendet würde, die Vorstellung von dem Zustande nach dem Tode noch eines anderweitigen, eigenthümlichen Inhalts bedürfen würde. Andererseits dagegen ist diese Verbindung nicht vollkommen berechtigt. Denn denken wir uns die vollendete Kirche nach der Analogie mit der streitenden, so wissen wir nicht, ob auch in jenem Leben ein in einander greifendes Zeitliches angenommen werden darf, und denken wir uns das künftige Leben dem jetzigen analog als eine steigende Entwickelung, so sind wir ungewiß, ob in der vollendeten Kirche noch eine Steigerung möglich ist. Wenn daher gleich die Vollendung der Kirche und die persönliche Fortdauer, jedes für sich im Bewußtsein des Christen vollkommen Wahrheit haben, so läßt sich doch aus dem Zusammenfassen und Aufeinanderbeziehen dieser beiden Elemente keine wahrhaft anschauliche Vorstellung entwickeln. An diesen Gebrechen leiden nun auch die kirchlichen Sätze von den letzten Dingen; die Lehren nämlich von der Wiederkunft Christi, von der Auferstehung des Fleisches, vom jüngsten Gericht und von der ewigen Seligkeit und ewigen Verdammniß. Daher kann auch diesen Lehren nicht derselbe Werth beigelegt werden, als den bis-

her entwickelten, zumal da sie jenseits des Gebietes des unmittelbaren christlichen Selbstbewußtseins liegen. Denn dieses ist in das Zusammensein und Sichaufeinanderbeziehen von Natur und Gnade eingeschlossen, daher auch eben so wenig als das Bewußtsein der ursprünglichen Reinheit der Natur ohne Bedürfniß der Gnade auch das spätere der Vollendung der Gnade ohne eine von ihr unterschiedene Natur in dasselbe fallen kann. Demnach sind die genannten Lehren von denen, welche das klare und bestimmte Selbstbewußtsein entwickeln, zu sondern, und man kann sie zum Unterschiede von diesen als prophetische Lehrstücke bezeichnen, theils ihres Gegenstandes wegen, theils weil das Prophetische in seiner höhern Bedeutung nie bestimmt ist, eine eigentliche Erkenntniß hervorzubringen, sondern die schon erkannten Principien anregend zu gestalten.

III. Von den göttlichen Eigenschaften in Beziehung auf die Erlösung. Wenn wir das Bewußtsein von unsrer durch die Erlösung wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott auf göttliche Causalität zurückführen, so ist der Inhalt desselben der, daß die Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche alleiniger Gegenstand der göttlichen Weltregierung sei. Hierdurch wird aber nicht etwa irgend ein Ding von der göttlichen Regierung ausgeschlossen, sondern es wird behauptet, daß alle Dinge schon ursprünglich eine Beziehung auf die Erlösung haben und mithin auch alle unter die göttliche Regierung fallen. Dagegen ist auch festzuhalten, daß, weil das Reich Gottes der einige Gegenstand der göttlichen Causalität ist, diese Causalität selbst eine einige ist, und es daher nicht noch eine andre in Bezug auf das Einzelne giebt; daher denn auch die Annahme einer allgemeinen und speziellen Vorsehung unzuläßig ist. Wiewohl nun die göttliche Causalität an sich zwar nur eine und ungetheilt ist, so unterscheiden wir in ihr doch, um sie in dem Begriff einer Eigenschaft, welche

immer etwas menschenähnliches aussagt, festzuhalten, die zu Grunde liegende Gesinnung, und die dieser entsprechende Methode der Ausführung. Dieser Unterscheidung gemäß stellt die göttliche Thätigkeit in der Weltregierung sich uns dar als Liebe und als Weisheit. Die Liebe nämlich ist die Eigenschaft des göttlichen Wesens, vermöge deren es sich mittheilt, und wird in der Erlösung erkannt. Die göttliche Weisheit aber ist die in der Erlösung bethätigte göttliche Selbstmittheilung als das die Welt ordnende und bestimmende Princip. Hiermit ist gesagt, daß die göttliche Anordnung sowohl der äußern Natur als der Entwickelung des menschlichen Geistes, sofern sie der göttlichen Weisheit zugeschrieben wird, auf die erlösende Offenbarung Gottes bezogen werden muß. Die Welt ist also, als Schauplatz der Erlösung, die vollkommne Offenbarung der göttlichen Weisheit oder die beste Welt, und eine größere Mittheilung des Göttlichen, als die mittelst der Erlösung des Menschengeschlechts bewerkstelligte, ist nicht denkbar.

Schluß. Von der göttlichen Dreiheit. Wenn, wie nicht zu läugnen, das Sein Gottes in Christo und in der Kirche das Wesentliche in der Trinitätslehre ist, so ist dieses Wesentliche in dem beendigten zweiten Theile dieser Darstellung bereits enthalten. Denn es ist daselbst deutlich genug gemacht, daß, wenn man das Sein Gottes in Christo nicht annimmt, kein Grund bleibt, die Idee der Erlösung in seiner Person ausschließend zu concentriren, und eben so daß, wenn der Gemeingeist der Kirche keine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur darstellt, die Kirche auch nicht der Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christum sein kann. Wenn dagegen die kirchliche Lehre von der Trinität, in ihrem Satz, daß in dem einen ungetheilten göttlichen Wesen drei Personen von gleichem Wesen und gleicher Macht bestehen, allerdings mehr einschließt, als das hier dargestellte, so hat dieser Satz nicht

gleichen Werth mit den eigentlichen Glaubenslehren, da er offenbar blos verknüpfend ist, und lediglich bezweckt, daß das göttliche Wesen als Gemeingeist der Kirche nicht für geringer gehalten werde, als in seiner Vereinigung mit Christo, und daß, indem das Sein Gottes in Christo und in der Kirche von dem Sein Gottes an sich und von dem allgemeinen Sein Gottes in Allem gesondert wird, daraus nicht etwa ein vielgötterischer Schein entstehe, sondern dieses gesonderte Sein doch in der Einheit des göttlichen Wesens zusammengehalten werde. Da diese Lehre übrigens bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat, so ist um so weniger Grund, sie für abgeschlossen zu halten, als ihre Gestaltung schon aus den ersten Jahrhunderten herrührt. Daß sie unvollendet sei, zeigt sich darin, daß die Dreiheit in dem göttlichen Wesen als etwas ewiges von uns nicht anders gedacht werden kann, als so, daß uns entweder die Einheit oder die Dreiheit geringer erscheint, welches doch gegen die Voraussetzung ist; ferner darin, daß die Gleichsetzung der drei Personen zwar überall gefordert wird, in keiner kirchlichen Darstellung aber wirklich vollzogen ist.

Wir gehen nun an den zweiten Theil dieser Arbeit, nämlich an die Darstellung der Vollziehbarkeit der aufgestellten Lehre in der Gesinnung eines Einzelnen. Zwiefaches wird zu dem Behufe von uns gefordert; erstlich der Glaube an die Erlösung durch Jesum Christum, zweitens die Anerkenntniß der Frömmigkeit überhaupt, als eines wesentlichen Elementes unsres geistigen Lebens. Was nun die erste Forderung, nämlich den Glauben an Jesum betrifft, so versteht sie sich so sehr von selbst, daß Einer, der die Berechtigung derselben in Zweifel ziehen wollte, gewiß auch in keinem innern Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre

wird stehen wollen; da nun von einem solchen nicht die Rede sein kann, so ist nicht nöthig, über sie noch ein Wort zu verlieren, sondern der Glaube an Jesum wird als ein innerlich erfahrner in seiner Realität anerkannt und zugegeben. Anders schon verhält es sich mit der zweiten Forderung. Daß die Frömmigkeit überhaupt etwas Reales sei, kann zwar von dem, der den Glauben an Jesum hat, am allerwenigsten geläugnet werden; doch dürfte es nicht so von selbst einleuchten, daß sie ein ursprüngliches Lebens-Element sei, und mithin zur geistigen Natur des Menschen gehöre; vielmehr wird jeder Christ, eben so wie er seinen christlichen Glauben als einen seiner Natur völlig fremden und daher unmittelbar von Gott gewirkten betrachtet, geneigt sein, auch die Frömmigkeit überhaupt als etwas anzusehen, wozu der Mensch seiner Natur nach sich niemals weder erheben kann noch will. Eben deswegen nun wird die Frömmigkeit nicht blos, wie der Glaube an Christum, schlechtweg als Thatsache ausgesprochen, sondern in der einzelnen Seele als ein in ihr gegebenes ursprüngliches Verhältniß nachgewiesen, und zwar in der Fähigkeit, sich schlechthin abhängig zu fühlen, eine Fähigkeit, deren unbedingte Anerkennung allerdings von jedem gefordert werden kann. Daß aber das Abhängigkeitsgefühl wirklich das Wesen der Frömmigkeit enthalte und ausspreche, bedarf einer Nachweisung, und diese ist von Schleiermacher gegeben worden. Unsre nächste Aufgabe ist es daher, das Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen in uns zu vollziehen und nach Anleitung des uns vorliegenden Werkes das darin sich ausdrückende Wesen der Frömmigkeit in uns zur Anerkenntniß zu bringen. Wir thun dies auf folgende Weise. Indem ich mich in meinem Selbstbewußtsein so erfasse, wie ich mir selbst in der Erfahrung gegeben bin, so finde ich mich stets zugleich als leidend und als thätig, und zwar sind Leiden und Thätigkeit in mir in durchgängiger Wech-

selbestimmung, so daß ich nur thätig bin in Bezug auf mein Leiden, und nur leide in Bezug auf meine Thätigkeit. Frage ich mich nun, ob Leiden und Thätigkeit gleich sehr zum innersten Wesen meiner selbst gehören, so muß ich dieses verneinen. Denn gehörte das Leiden zu meiner eigensten Natur, so könnte ich es nicht als ein Leiden auffassen. Ich erkenne daher alles Leiden in mir als ein von außen her mir Gekommenes, und setze demselben die Thätigkeit als mein reines Innere, mithin als das eigentliche Wesen meines Daseins gegenüber, wiewohl ich mich selbst in der Erfahrung als ein rein selbstthätiges zu erfassen nicht vermag. Demnach unterscheide ich den empirischen Inhalt meines Selbstbewußtseins, das heißt, meine durch Leiden vermittelte Selbthätigkeit von dem reinen Inhalt desselben, das heißt von meiner absoluten Thätigkeit, oder kürzer, ich unterscheide mein empirisches Ich von meinem reinen Ich. Setze ich nun den Inbegriff alles dessen, was mich afficirt, das ist was da macht, daß mein reines Ich ein empirisches Ich wird, als Welt meinem reinen Ich als Geist gegenüber, so ergiebt sich mir, weil mein empirisches Ich in keiner endlichen Zeit sich zum reinen Ich restituiren kann, daß die Welt eine unendliche sei, welche daher mein reines Ich, so wie nur eine Verbindung zwischen beiden gesetzt ist, niemals durchlaufen kann. Weil dagegen aber auch mein empirisches Ich niemals von einem Weltobject dergestalt afficirt ist, daß das Element der Selbstthätigkeit absolut dagegen aufhörte, so folgt zugleich nothwendig, daß mein reines Ich eben so unendlich sei als die Welt selbst. Nunmehr entsteht natürlich die Frage, woher es denn komme, daß diese beiden unendlichen Größen überhaupt in Wechselwirkung sind, und da sich außer diesen beiden in unserm Selbstbewußtsein nichts findet, welches den Grund hierzu hergeben könnte, folglich derselbe in einem von ihnen selbst liegen muß, so fragt sich, ob der

Geist oder die Welt das ursprünglich Bestimmende sei und somit die empirische Wirklichkeit bedinge. Daß mit dieser Frage das ganze Gebiet des speculativen Denkens eröffnet und in ihr umfaßt sei, ist klar, und zwar ergeben sich darin zugleich auf allgemeine Weise die Grundformen aller Spekulation. Je nachdem nämlich alles Zurückgehen auf den ursprünglichen Gegensatz von Welt und Geist als eine leere Abstraction verworfen, und die Wechselwirkung beider selbst als das Ursprüngliche gesetzt wird, entsteht der Empirismus; je nachdem die Natur als Princip des Geistes gefaßt wird, entsteht der Realismus, und endlich je nachdem der Geist als Princip der Natur ergriffen wird, entsteht der Idealismus. In allen diesen Denkweisen kömmt die Idee Gottes nur insofern vor als nach einem absoluten Grunde gefragt wird. Der Empirismus, da er in einem steten Rückgange von Wirkungen auf Ursachen begriffen ist, strebt dahin, eine letzte und höchste Ursache zu finden; der Realismus und Idealismus haben sich zwar über die bloße Causalreihe zu dem ursprünglichen Gegensatz von Natur und Geist erhoben, aber sie streben nach der absoluten Einheit dieser zwei. Nun ist es aber klar, wie alle drei, wofern sie consequent verfahren, und sich nicht aufgeben wollen, dieses Problem nothwendig lösen müssen. Da nämlich der Empirismus ein Zurückgehen auf den ursprünglichen Gegensatz von Natur und Geist verwirft, so dehnt sich ihm die Wirklichkeit zu einer unendlichen Causalreihe aus, in welcher jedes Bedingende nothwendig wieder ein Bedingtes ist. Weil nun insofern Alles in der Causalreihe ein Bedingtes ist, wird nach dem Unbedingten gefragt; da jedoch dieses Unbedingte nicht außer der Causalreihe fallen kann, denn sonst wäre es mit ihr nicht in Causalverbindung, innerhalb derselben aber eben so wenig fallen kann, denn dann wäre es nicht unbedingt, endlich auch nicht als Anfangspunkt der Reihe gedacht werden kann, denn dann

wäre die Reihe nicht unendlich, so bleibt nichts übrig, als zu sagen, daß zwar Alles in der Reihe bedingt sei, die unendliche Reihe selbst aber in ihrer Totalität schlechthin unbedingt und ewig sei. Wendet man nun auf dieses unbedingte und ewige Sein den anders woher entlehnten Namen Gottes an, so ergiebt sich hier ein empirischer Pantheismus, welcher oft genug in der Geschichte da gewesen, und eigentlich derjenige ist, welcher, da in ihm Gott von der Welt auch nicht einmal in der Abstraction geschieden wird, noch mit einigem Recht als Atheismus bezeichnet worden ist. Was aber den Realismus und Idealismus betrifft, so können beide über den Gegensatz von Welt und Geist, oder, allgemeiner ausgedrückt, von absolutem Sein und absoluter Thätigkeit nicht hinausgehen, weil beide diesen Gegensatz als einen ursprünglichen anerkennen, und nur die beiden Glieder desselben auf entgegengesetzte Weise von einander abhängig denken, ohne daß damit etwa behauptet würde, daß das eine früher sei als das andere. Die absolute Einheit, die sie suchen, kann daher nicht als das Bedingende dieser Zweiheit außer derselben liegen, sondern nur in ihr, und zwar, da beide Glieder derselben schlechthin einfach sind, muß die Einheit die sich in beiden vorfindet, gleich sehr das eine Glied als das andere sein. Sie ist demnach ganz und gar absolutes Sein, und eben so ganz und gar absolute Thätigkeit. Diese Einheit ist es nun, welche als der letzte Grund alles Seins und Wissens, mithin als höchstes Princip und insofern als Gott gesetzt wird. Da sie aber durchaus nicht außerhalb des Gegensatzes fällt, der Gegensatz selbst jedoch gleichfalls nicht an sich ist, sondern ganz und gar in der Gesammtheit alles Wirklichen aufgeht, so fällt die Einheit, oder Gott, mit der gesammten Wirklichkeit absolut zusammen, und beide sind blos im Begriff von einander zu scheiden. Auch der Realismus und Idealismus sind also nothwendig ein Pantheismus, der

sich jedoch von dem empirischen darin unterscheidet, daß die Sonderung Gottes von der Welt im Begriff wirklich vollzogen ist, daß also die Wirklichkeit schlechterdings nicht Gott, sondern nur die Erscheinung Gottes, Gott aber das immanente Princip, das innerliche Subject der Erscheinung ist, dessen adäquater Ausdruck nur die absolute Totalität des Wirklichen, das heißt das Unendliche ist.

Erwägt man die hier ihren allgemeinen Umrissen nach betrachteten Denkweisen genauer, und frägt, worauf denn doch zuletzt die Möglichkeit derselben beruhe, so wird die genügende Antwort hierauf nur die sein können: diese Möglichkeit beruht auf dem innern Factum der menschlichen Freiheit. Indem nämlich der Mensch in seinem erscheinenden Dasein sich selbst erfaßt, findet er sich zunächst von allem Dasein außer ihm abhängig, und diese Abhängigkeit giebt seiner Selbstbetrachtung von vorn herein die Beziehung auf die Welt, die er nun auch stets festhält. Es ergiebt sich ihm nun zunächst, daß seine Abhängigkeit von allem Einzelnen in der Welt nur eine relative sei, welche er in Bezug auf jedes Einzelne aufzuheben vermag und auch wirklich aufhebt. So entsteht in ihm das Bewußtsein der Freiheit, und vermöge dieses Bewußtseins strebt er nun, seine Abhängigkeit von der Gesammtheit alles Einzelnen außer ihm aufzuheben; hier aber entdeckt er, daß, wie er früher seine Abhängigkeit als eine relative anerkannte, er nunmehr auch seine Unabhängigkeit oder Freiheit als eine relative, d. h. als eine solche, die sich nur auf Einzelnes bezieht, setzen muß. Weil aber seine Freiheit die Unabhängigkeit von der Totalität des Aeußern nicht zu vollziehen vermag, für alles Einzelne in ihr aber vollständig ausreicht, so setzt er den Grund dieses entgegengesetzten Verhältnisses in der Unendlichkeit des Aeußerlichen und nunmehr sagt er: relativ (d. h. empirisch) frei sei er, insofern er absolut abhängig sei, sofern aber seine Abhängigkeit von

allem in der Welt nur eine relative ist, sofern sei er absolut frei. Weil er also in seiner Selbstbetrachtung von seinem Verhältniß zur Welt ausging, erfaßte er sich als frei, und um seine Freiheit festzuhalten, blieb er in der Betrachtung stets an die Welt gebunden, und so mußte sich ihm die Welt als ein unendliches und ihr gegenüber er sich selbst als ein absolut freies, mithin unbedingtes und gleichfalls wesentlich unendliches ergeben. Wäre ihm in der Welt irgend etwas aufgestoßen, was ihn so absolut bestimmte, daß gar keine Rückwirkung von seiner Seite darauf möglich gewesen wäre, so würde er sich nothwendig als schlechthin abhängig und bedingt haben erfassen müssen, weil ihm aber dergleichen nirgend in der Welt begegnete, so ist keine Veranlassung noch Grund für ihn da, das bedingende seines Seins und Wesens außer ihm selbst und außer der Welt zu suchen, und so gelangt er vermöge der von ihm eingeschlagenem Richtung niemals zur Vorstellung Gottes im religiösen Sinne, sondern, wenn er auch vermöge der empirisch nicht abzuläugnenden Endlichkeit und Vergänglichkeit seiner selbst als Einzelwesens und eben so aller einzelnen erscheinenden Dinge in der Welt die Idee Gottes, als eines stets gleicherweise beharrlichen und unvergänglichen Wesens in der Vorstellung erfaßt, so schreibt er ihm eben deswegen keine empirische Wirklichkeit zu, sondern denkt ihn eben nur als die discursive Einheit in der Allheit. Hiermit hätten wir denn die Richtung, welche alle philosophische Forschung bedingt bezeichnet; diese nämlich ist die Richtung des Geistes auf die Welt. Mit Recht wird daher auch die Philosophie Weltweisheit genannt, und dadurch von einer andern Weisheit absolut geschieden, in welcher die Beziehung auf die Welt nicht ursprünglich, sondern nur secundär ist, dagegen grade die Beziehung auf Gott die ursprüngliche und keineswegs etwa durch die Welt vermittelte Richtung ist. Zur Betrachtung dieser letzten

schreiten wir nunmehr. Ohne nun zuvörderst über die Realität und Wahrheit einer solchen Richtung etwas entscheiden zu wollen, läßt sich dieselbe, wenn auch ihre Wirklichkeit noch problematisch ist, dennoch ihrem Wesen und Form nach auf allgemeine Weise dadurch beschreiben, daß sie mit der philosophischen Richtung, welcher sie doch offenbar entgegen gesetzt ist, verglichen wird. Formell geschieden sind beide dadurch, daß die Philosophie zum ursprünglichen Object die Welt hat, eine Erkenntniß Gottes aber nur insofern zuläßt, als dieselbe durch die Erkenntniß der Welt vermittelt ist; dagegen die hier zu beschreibende Richtung, die religiöse nämlich, Gott zum ursprünglichen Object hat, eine Erkenntniß der Welt aber nur insofern zuläßt, als sie durch die Erkenntniß Gottes vermittelt ist. Dies wäre denn der formale Gegensatz beider; wollen wir nun auch ihre wesentliche Verschiedenheit bestimmen, so müssen wir auf das unmittelbare Selbstbewußtsein zurückgehen, das sich in beiden nothwendig auf entgegengesetzte Weise manifestiren muß. Nun hat sich uns aber eben gezeigt, daß das allem speculativen Denken zum Grunde liegende Selbstbewußtsein ein solches ist, in welchem mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit von außen zugleich das Bewußtsein der innerlichen und wesentlichen Unabhängigkeit oder der Freiheit gesetzt ist, und daß der Philosoph eben deswegen in seinem Forschen überall an die Welt geknüpft bleibt, weil er nirgend das leitende Bewußtsein der Freiheit aufgeben kann, ja daß er sogar, indem er seinen Weltbegriff zu einem unendlichen ausdehnt und mithin sein empirisches Ich als ein absolut abhängiges von diesem unendlichen anerkennen muß, er gleichwohl so weit entfernt ist, das Bewußtsein der Freiheit aufzugeben, daß diese vielmehr ihm hier erst in ihrem wahren Wesen als eine absolute mit seinem reinen Ich identische, kurz daß sie ihm als absoluter Geist, von welchem er selbst als empirisches Individuum nur eine

Ful-

Fulguration ist, aufgeht. Müssen wir demnach behaupten, daß die Philosophie ihrem Wesen nach auf der im unmittelbaren Selbstbewußtsein, sofern darin ursprünglich der Zusammenhang mit der Welt gegeben ist, als wesentliches Element desselben vorhandenen Freiheit beruht, so werden wir von der religiösen Erkenntniß zuförderst behaupten müssen, daß, da in ihr das Selbstbewußtsein ursprünglich gar nicht auf die Welt gerichtet ist, von dieser Seite keine Veranlassung da ist, daß sich in ihm das Bewußtsein der Freiheit als leitendes manifestire. Soll sich aber die religiöse Erkenntniß von der philosophischen nicht blos nach einzelnen Merkmalen unterscheiden, so daß beide Erkenntnißweisen etwa nur als verschiedene Methoden in einem und demselben Individuo auch neben einander bestehen könnten; sondern sollen sie beide einander wesentlich entgegengesetzt sein, so daß in dem Individuo, in welchem die eine ist, für die andere schlechterdings kein Raum ist: so müssen wir sagen, daß das leitende Bewußtsein in der religiösen Erkenntniß selbst dem in der philosophischen Erkenntniß wesentlich entgegengesetzt ist. Ist demnach in der philosophischen Richtung das Bewußtsein der Freiheit das leitende, so muß in der religiösen Richtung das Bewußtsein der Unfreiheit oder der Abhängigkeit überall herrschen, und zwar wie dort die Freiheit sich als eine absolute manifestirt, so muß in der religiösen Richtung das leitende Bewußtsein der Abhängigkeit sich ursprünglich als ein absolutes anerkennen. Giebt es daher eine religiöse Denkweise, so beruht sie ihrem Wesen nach auf einer absoluten Abhängigkeit, welche ein ursprüngliches und wesentliches Element des Selbstbewußtseins ist. So weit läßt sich die religiöse Erkenntniß im Allgemeinen beschreiben, wenn gleich ihre Wirklichkeit noch problematisch ist. Die nächste Frage ist daher natürlich die, ob ihr denn überall eine Wirklichkeit zukomme, oder, mit andern Worten, ob wir sie auch in Rücksicht ihrer Reali-

tät mit der philosophischen Richtung vergleichen können. Daß nämlich dieser letztern in der That Realität zukommt, daran kann deshalb nicht gezweifelt werden, weil sie auf der innern Erfahrung beruht von unserer Afficirbarkeit und unserer Freiheit. Es frägt sich daher, ob denn auch jene absolute Abhängigkeit, welche als leitendes Bewußtsein in der religiösen Richtung gefordert wird, gleichfalls in einer innern Erfahrung vorhanden oder als ein bloßes Gedankending willkührlich hervorgebracht ist. Hier aber läßt sich nichts mehr durch bloße Reflexion nachweisen, sondern ein Jeder wird auf seine eigene Selbstbeschauung angewiesen, einem Jeden wird zugemuthet, es irgend einmal selbst erlebt zu haben, daß er, ohne von einem bestimmten äußern Gegenstand erfüllt zu sein, sich dennoch in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein nothwendig als ein absolut abhängiges habe erfassen müssen. Ein jedes religiöses Erkenntniß-System setzt diese innere Erfahrung überall voraus, und wie die Philosophie die Freiheit als wesentliches Element des geistigen Menschen schlechthin allgemein setzt und zwar so, daß wenn jemand diese Freiheit in sich läugnen wollte, sie dies nur als eine Täuschung oder Krankheit ansehn könnte; eben so allgemein setzt die religiöse Richtung die absolute Abhängigkeit gleichfalls als wesentliches Element des Selbstbewußtseins, und auch sie wird es nur für Täuschung und Krankheit erklären, wenn jemand jene Abhängigkeit in sich nicht anerkennen wollte. Welche von diesen beiden Richtungen jedoch die richtige ist, läßt sich, wie von selbst klar ist, nicht auf allgemeine Weise entscheiden, weil wir hierzu eines Standpunktes bedürften, welcher weder ein speculativer noch ein religiöser, sondern über diesen beiden gelegen wäre; einen solchen aber giebt es für uns nicht, nur die Weltgeschichte spricht es aus, welche der beiden Richtungen die beharrende, welche die verschwindende ist und sein soll, eben so wie auch jeden Einzelnen nur die

innere Geschichte seines eigenen Lebens für die philosophische oder religiöse Richtung entscheidet.

So nun müssen auch wir, die wir es hier mit der Aufnahme eines religiösen Denksystems in unsre Gesinnung zu thun haben, uns von vorn herein für die religiöse Richtung, d. h. für die Anerkennung der absoluten Abhängigkeit als eines wesentlichen und ursprünglichen Elements unsres Lebens entschieden haben, und dies ist der Sinn der Schleiermacherschen Forderung unbedingter Anerkenntniß des absoluten Abhängigkeitsgefühls als eines in sich Realen. Indem wir nun die Richtigkeit der Forderung zugeben, und sie in uns vollziehen, überheben wir uns alles Streites über den Ausdruck „Abhängigkeitsgefühl", welches, nachdem wir uns mit uns selbst über den Sinn verständigt haben, doch immer nur ein Wortstreit sein könnte. Wir wissen recht gut, daß, wiewohl alle Religiosität sich ursprünglich in uns als Abhängigkeit manifestirt, diese Abhängigkeit nicht blos eine gefühlte, sondern eben so sehr eine gewußte und eine gewollte ist, und daß daher der von Schleiermacher gewählte Ausdruck Abhängigkeitsgefühl mannigfachen Angriffen unterworfen ist. Erwägt man aber, daß es darauf ankam, die Realität der Abhängigkeit in der innern Erfahrung des Selbstbewußtseins nachzuweisen, und daß wir uns unser selbst empirisch immer früher als fühlend, denn als wissend oder wollend bewußt werden, so ist das Gefühl der Abhängigkeit nothwendig früher da, als das Wissen und Wollen derselben, und der Ausdruck Abhängigkeitsgefühl bezeichnet blos die empirisch ursprünglichste Manifestation der Abhängigkeit in unserm Selbstbewußtsein. Zunächst haben wir nun das Object der absoluten Abhängigkeit zu betrachten. Schleiermacher sagt, daß Sich schlechthin abhängig fühlen und Sich abhängig fühlen von einem schlechthin und ungetheilt Unendlichen oder von Gott ein und dasselbe sei, daß also in dem absoluten Abhängig-

keitsgefühl Gott dem unmittelbaren Selbstbewußtsein innerlich gegeben sei. Wir müssen diesen höchst wichtigen Satz sorgfältig prüfen. Es ist klar, daß das Selbstbewußtsein, sofern es lediglich als fühlend bestimmt ist, sich von dem Gegenstande seiner Affection nicht unterscheidet, es ist im Gefühle überhaupt nur sich selbst gegeben wie im Wissen, aber dort vermöge einer Nöthigung, hier vermöge seiner Freiheit; ich fühle, heißt, es zwingt mich etwas, mich selbst zu erfassen, und nichts weiter, nur der Zwang wird empfunden keineswegs das Zwingende. Bezieht das Selbstbewußtsein die in ihm, insofern es sich fühlt, gegebene Nöthigung auf einen Gegenstand, so ist es nicht mehr blos als fühlend sondern als wissend bestimmt; ich fühle etwas heißt, ich weiß mich selbst im Unterschiede von dem zur Selbsterfassung mich Zwingenden. Ist nun Gott in dem Selbstbewußtsein ursprünglich nur so, daß dieses letztere dadurch als fühlend bestimmt ist, so ist Gott lediglich als ein Agens und durchaus nichts Gegenständliches im Selbstbewußtsein. Wenn nun das Selbstbewußtsein, wie es doch vermöge der in ihm gegebenen Fähigkeit zu thun vermag, sich auch im Wissen, d. h. unter der Form des Denkens ergreift, so wird es, indem es sich als ein sich schlechthin abhängig fühlendes denkt, sich selbst von seiner Affection, also von jenem Agens in ihm unterscheiden, und nun entsteht ihm auch unvermeidlich die Aufgabe, dieses Agens als Gegenstand zu bestimmen. Hier frägt es sich aber, inwiefern das Selbstbewußtsein, indem es nunmehr als ein Denkendes bestimmt ist, in dieser seiner Action frei, oder von jenem Agens gleichfalls bestimmt ist. Gehn wir davon aus, daß in dem absoluten Abhängigkeitsgefühl irgend ein Unendliches, das Selbstbewußtsein überhaupt bestimmendes gesetzt sei, so können wir dies auf zwiefache Weise verstehen; wir sagen entweder, daß in dem Selbstbewußtsein drei Formen der Thätigkeit gedacht werden, das Füh-

len, Wissen und Wollen, und daß jenes bestimmende ursprünglich zwar im Fühlen sich manifestirt, dann aber auch, wenn das Selbstbewußtsein unter der Form des Denkens thätig wird, auch das Wissen, und eben so endlich den Willen durchdringt. Oder wir sagen, jenes Unendliche bestimme zwar die ganze innere Sphäre des Selbstbewußtseins, dieses aber sei dadurch eben nur als Abhängigkeitsgefühl, und als schlechthin nichts andres bestimmt, so daß das Selbstbewußtsein, sofern jenes Unendliche es afficirt, weder die Form des Denkens noch des Wollens, sondern lediglich des Fühlens hat, sofern es aber unter der Form des Denkens oder Wollens sich ausspricht, auch gar nicht von jenem Unendlichen bestimmt ist. Nehmen wir diesen letztern Fall an, so ergiebt sich, daß das Selbstbewußtsein von jenem Unendlichen nicht absolut und wesentlich bestimmt sei, denn im Wissen und Wollen ist es frei von dieser Bestimmung; nur im Fühlen ist es absolut abhängig, und zwar so lange es eben blos fühlend ist, denn so wie es sich als fühlend weiß, ist es im Wissen und folglich unabhängig. Da nun die absolute Abhängigkeit blos im Gefühl ist, und auch nicht aus dem Gefühl in das Wissen eintreten kann, ohne als absolute Abhängigkeit zu verschwinden, so ist sie etwas, das in unserm reinen Selbstbewußtsein zwar wirkt, dessen wir uns aber empirisch niemals bewußt werden können, und influirt sie auch auf unser empirisches Bewußtsein, so ist ihr Einfluß uns selbst doch immer unbewußt; wenn sie daher das Wesen der Frömmigkeit ausmacht, so kömmt uns nur eine instinktmäßige Frömmigkeit zu, unsre bewußte Frömmigkeit dagegen ist eben deswegen, weil sie eine bewußte ist, d. h. weil sie durch das Medium des Wissens hindurch muß, keine Frömmigkeit. Auch ist nicht einzusehen, wie denn vom Abhängigkeitsgefühle aus die Vorstellung Gottes gebildet werden könnte; denn das vorstellende Selbstbewußtsein ist of-

fenbar unter der Form des Denkens, nicht aber des Fühlens thätig, unter der Form des Denkens aber ist es ja nicht abhängig, sondern frei. Es bleibt uns also nichts übrig, als den ersten Fall anzunehmen und zu sagen, daß jenes Unendliche oder Gott das Selbstbewußtsein unter allen Formen desselben absolut bestimme, also zuerst im Gefühl sei, da aber lasse er sich blos subjectiv in der Einheit mit dem Selbstbewußtsein als Abhängigkeitsgefühl bezeichnen; sodann, wenn das Selbstbewußtsein sich im Wissen erfaßt, so sei Gott gleichfalls als ein bestimmendes Unendliches im Wissen; und zwar sei er eben so wie früher im Fühlen, so jetzt im Wissen, ein reines Agens, welches nicht etwa von der wissenden Thätigkeit als ein bestimmbares umfaßt zu werden vermag, sondern die wissende Thätigkeit selbst als ein Unendliches bestimmt, kurz, daß so wie es ein ursprüngliches von Gott bewirktes Gefühl giebt, es eben so auch ein von Gott gewirktes Wissen und Wollen giebt. Der Satz, daß Gott auch als ein unendliches Bestimmendes im Wissen sei, ist zwar in dem Satze, daß das Selbstbewußtsein ein absolut abhängiges sei, ganz und gar mit enthalten, ist jedoch von solcher Wichtigkeit für die Aufstellung einer religiösen Denkweise, daß er wohl verdient hätte, von Schleiermacher besonders aufgestellt zu werden. Wenn er sich indeß in dem Systeme uns wirksam und bestimmend zeigt, so kann man seiner direkten Aufstellung allerdings entrathen. Wir wenigstens werden ihn bei unserm gegenwärtigen Geschäfte nicht aus den Augen verlieren; wir sagen nämlich, ehe wir noch zu irgend einem abgeleiteten Satze fortgehen, Folgendes: Behauptet Schleiermacher, daß Gott in unserm Selbstbewußtsein ein ursprüngliches und unmittelbares Bestimmendes sei, und bezeichnet er diese höchste Thatsache durch den Begriff des Abhängigkeitsgefühls, weil sie sich als eine wirklich vorhandene für uns empirisch nur dadurch lebendig erweist, daß wir uns schlecht-

hin abhängig fühlen, so erkennen wir die Wahrheit dieses Satzes ohne Weiteres und unbedingt an; so aufgestellt liegt aber in ihm auch unmittelbar, daß Gott in dem Selbstbewußtsein unter allen Formen der Thätigkeit desselben bestimmend sei. Behauptet Schleiermacher aber mit seinem Begriff des Abhängigkeitsgefühls, daß, da wir uns empirisch absolut abhängig nur fühlen, Gott im Selbstbewußtsein nur in so fern wirkend sei, als es unter der Form des Gefühls gesetzt ist; oder was dasselbe sagt, inwiefern Gott im Selbstbewußtsein wirke, sei dieses nothwendig nur ein fühlendes und schlechthin nichts anderes: so können wir diesen Satz schon darum nicht anerkennen, weil wir ihn durchaus nicht verstehen. Denn man muß den Satz: Gott sei in dem Selbstbewußtsein nur in so fern, als dieses ein Gefühl ist, gar wohl unterscheiden von dem Satze: Gott sei in dem Selbstbewußtsein ein gefühltes. Ist Gott ein gefühltes, so ist das Selbstbewußtsein nicht mehr Gefühl, sondern unterscheidet sich als Fühlendes von dem Gefühlten, in dieser Unterscheidung aber ist es weder Gefühl noch fühlend, sondern wissend. Dann aber ist nach der Voraussetzung keine Mitwirkung Gottes mehr in ihm, denn Gott ist nur so lange in uns wirkend gesetzt, als wir rein fühlend sind, und kein Unterschied in uns zwischen dem Fühlenden und Gefühlten eintritt. Wir haben daher auch, in so fern Gott in uns ist, uns selbst nicht, und in so fern wir uns selbst haben, ist Gott nicht in uns. Somit müssen wir uns ein zwiefaches Sein zuschreiben; in dem einen haben wir uns selbst nicht, wohl aber Gott, in dem andern haben wir allerdings uns selbst, keineswegs aber Gott, und dieses zwiefache Sein ist absolut geschieden. Ist dem also, so ist eine religiöse Denkweise von hier aus unmöglich, denn diese kann doch offenbar nur darauf beruhn, daß wir insofern wir Gott in uns haben, auch uns selbst haben, mithin ist nicht einzusehn, welchen Nutzen Schleiermacher aus

der Aufstellung jenes Seins Gottes in uns, aber nicht für uns, für sein Lehrsystem ziehn könnte, da dieses doch wie sich von selbst versteht, nur ein Wissen enthalten kann, zu einem Wissen aber von jenem Sein aus aller Uebergang abgeschnitten ist. Zweitens würde sich auch fragen, woher denn Schleiermacher zur Behauptung der Thatsache eines solchen Seins gekommen ist? Durch Zurückgehn auf unser einfaches Selbstbewußtsein kann sie nicht erhalten werden, denn selbst unser nicht mehr empirisch vorstellbares reines Ich wird doch wenigstens als Subject gedacht und von ihm ist nicht weiter zu abstrahiren, ohne daß das Selbstbewußtsein gleich null gesetzt werde; dennoch muß diese Abstraction vollzogen werden, wenn ein bloßes Fühlen übrig bleiben soll ohne Fühlendes und Gefühltes. Nur also, wenn wir über die Grenzen unserer Abstractionsfähigkeit hinaus abstrahiren, können wir jenes postulirte Sein entdecken; das heißt aber so viel, wir können es durch Abstraction gar nicht entdecken und die Annahme desselben hängt daher mit keiner innern Erfahrung zusammen, sondern ist eine reine Hypothese. Ist es nun erwiesen, daß das Selbstbewußtsein, insofern es als durch Gott bestimmt gefaßt wird, nicht blos auf die Form des Gefühls beschränkt sein kann, so folgt, daß in dem Abhängigkeitsgefühl auch nothwendig die Bestimmbarkeit unsres Wissens durch Gott enthalten sei, und nicht blos die Bestimmbarkeit sondern die wirkliche Bestimmung, indem wir nur dann berechtigt sind, in unserm empirischen Abhängigkeitsgefühl uns als von Gott abhängig zu wissen, wenn das Unendliche, das dabei unsre Empfindung bestimmt, zugleich unser Wissen bestimmt, d. h. sich uns zwar innerlich, immer doch aber gegenständlich als Gott manifestirt. So rechtfertigt sich, daß Schleiermacher die Bestimmtheit unsres Selbstbewußtseins durch das absolut unendliche bald Abhängigkeitsgefühl, bald Gottesbewußtsein, bald auch frommes Gefühl nennt. Denn an und

für sich sind zwar Abhängigkeitsgefühl und Gottesbewußtsein völlig geschiedene Begriffe, da in dem erstern wie in jedem Gefühl eine Gleichsetzung ist von Subject und Object, in letzterem wie in jedem Wissen eine Entgegensetzung dieser beiden. Dadurch aber, daß eben so wie im Gefühle sich das Selbstbewußtsein als ein bestimmtes faßt, es sich auch im Gottesbewußtsein als von einem innerlich gegebenen Gegenstand unabweislich bestimmt, ergreifen muß und die Identität jenes Agens in seinem Gefühle und dieses absoluten Gegenstandes in seinem Wissen unmittelbar anerkennt, ist absolutes Abhängigkeitsgefühl und reines Gottesbewußtsein dem Wesen nach ein und dasselbe. Insofern aber diese beiden empirisch nur in ihrer Identität vorkommen, so ist der unmittelbarste empirische Ausdruck für sie frommes Gefühl, denn unser Gefühl ist fromm, wenn wir uns abhängig fühlen von Gott, d. h. wenn wir uns des im Gefühle uns bestimmenden Unendlichen und des davon unzertrennlichen in unsrem Denken unmittelbar gegebenen Wissen Gottes in ihrer Einheit und Selbigkeit bewußt werden. Ein großer Irrthum wäre es daher, wenn man die Behauptung Schleiermachers, daß Sich absolut abhängig fühlen, und Sich abhängig fühlen von Gott eines und dasselbe sei, so verstände, als wenn wir in unserm unmittelbaren Selbstbewußtsein uns lediglich absolut bestimmt fänden, daß wir aber diese Bestimmung auf Gott bezögen, komme daher, weil wir anderweitig und unabhängig von dieser Bestimmung die Vorstellung Gottes als eines einigen unendlichen Wesens besitzen, und nun argumentirten wir also: Wir finden uns absolut bestimmt, das Bestimmende aber kann nichts Endliches sein, denn was uns endlich afficirt, das bestimmt uns nicht absolut, wir sind also von einem absolut Unendlichen bestimmt, ein solches aber ist nur Gott, folglich fühlen wir uns von Gott abhängig, indem wir uns absolut abhängig fühlen. Wäre dies der Sinn der

obigen Behauptung Schleiermachers, so wäre unser Abhängigkeitsgefühl nicht unmittelbar frommes Gefühl, sondern müßte, um dieses zu werden, eine lange Argumentation durchlaufen, und so beruhte unsere Frömmigkeit auf Reflexion, und wäre keinesweges im unmittelbaren Gefühle gegeben. Und so zeigt sich auch von dieser Seite, daß das Abhängigkeitsgefühl, wie es von Schleiermacher als identisch mit Gottesbewußtsein und frommen Gefühl aufgestellt worden, gar nicht anders zu verstehen ist, als so, daß dadurch behauptet wird, Gott wirke in uns zugleich unsre unmittelbare Bestimmtheit im Gefühl und zugleich die Beziehung dieser Bestimmtheit auf ihn im Wissen. Da Fühlen Wissen und Wollen aber nur verschiedene Functionen des Selbstbewußtseins sind, so läßt sich dieser Satz noch eigentlicher so ausdrücken: vermöge einer ursprünglichen Wirkung Gottes in uns fühlen, wissen und wollen wir Gott.

Das bisher beschriebene Verhältniß unsres Selbstbewußtseins zu Gott ist nur die eine Seite desselben, die andere ist sein Verhältniß zur Welt. Da nun beide Beziehungen einander wesentlich entgegengesetzt, dennoch aber gleich wahr sind, so haben wir ursprünglich allerdings ein zwiefaches Selbstbewußtsein. Weil jedoch alle Wirklichkeit für uns lediglich auf der Einheit des Selbstbewußtseins beruht, so folgt, daß jene Zweiheit zwar ein ursprünglich Wahres, aber nichts Wirkliches ist, wie wir sie selbst ja auch gar nicht anders als mittelst Abstraction entdecken konnten, denn weder der reine Charakter des Selbstbewußtseins in seiner Beziehung zur Welt, oder die absolute Freiheit, noch der reine Charakter desselben in Beziehung auf Gott, oder die absolute Abhängigkeit, tritt in unserm empirischen Bewußtsein unmittelbar hervor. In der Wirklichkeit also, d. h. im empirischen Bewußtsein begränzen absolute Freiheit und absolute Abhängigkeit einander gegenseitig, empirisch finden wir uns nur relativ frei und relativ abhängig, und ein

vollkommnes Gottesbewußtsein eben so wie ein vollkommnes Weltbewußtsein besitzen wir nicht actu sondern nur potentia, d. h. beide sind zwar in uns wirkende uns selbst aber verborgene Factoren unsres wirklichen Bewußtseins. Hier entsteht die Frage, wie denn bei so bewandten Umständen der oben angegebene Unterschied zwischen speculativer und religiöser Erkenntniß sich festhalten lasse; da ja beide ein wirkliches Bewußtsein sind, also beide die relative Einheit von Weltbewußtsein und Gottesbewußtsein ausdrükken müßten. Wenn hierauf geantwortet wird, daß beide Denkweisen beide Factoren vereint enthalten aber in entgegengesetzter Unterordnung, so daß die Philosophie die absolute Abhängigkeit der Freiheit, die Religion die absolute Freiheit der Abhängigkeit unterordnet; so ist mit diesem Ausweg nichts erklärt. Denn wenn der höhere Factor in beiden absolut gedacht wird, so ist eben dadurch der andere Factor in seiner Absolutheit nicht gedacht, mithin wesentlich aufgehoben, dann aber kann auch von einer Indifferenzirung beider gar nicht die Rede sein. Werden aber beide Factoren in ihrer Wechselbestimmung relativ gedacht, so können sie sich wohl in einem dritten indifferenziren, aber dieses dritte ist dann auch nothwendig nur Eines, zwei Indifferenzen aber, die sogar einander wesentlich entgegengesetzt sind, sind unmöglich. Sollen also religiöse und speculative Erkenntniß einander entgegengesetzt und doch real sein, so müssen sie der ganzen geistigen Function nach, die in ihnen sich ausspricht, von einander geschieden sein, so daß, was das leitende Bewußtsein in der einen ist, in der andern schlechterdings nicht vorkommen kann, und umgekehrt. Wenn daher auch im wirklichen Bewußtsein weder die absolute Freiheit noch die absolute Abhängigkeit als solche unmittelbar sich manifestirt, so ist man doch keineswegs berechtigt anzunehmen, daß darin eine Wechselbestimmung beider sich thätig erweise, vielmehr ist in dem wirklichen Bewußtsein,

wenn es religiös erfüllt ist, die Welt gar nicht gesetzt, und eben so, wenn es speculativ erfüllt ist, Gott gar nicht gesetzt. Hier entstehen nun zwei Fragen in Bezug auf die religiöse Erkenntniß. Erstens, wenn die absolute Freiheit im frommen Bewußtsein gar nicht vorkömmt, und sich auch nicht auf unbewußte Weise wirksam erzeigt, woher kömmt es denn da, daß die reine Abhängigkeit sich nicht in ihrer Absolutheit empirisch manifestirt, sondern noch irgend wie beschränkt erscheint, und welches ist das Beschränkende, wenn die Freiheit als Agens geläugnet wird, und nicht vorhanden ist? Zweitens: wie mag man denn noch von einer religiösen Erkenntniß sprechen, da ja jede Erkenntniß auf ein Object geht, die ganze Sphäre des Objectiven aber, nämlich die Welt, im religiösen Bewußtsein gar nicht gesetzt ist? Auf die erste Frage wird Folgendes geantwortet: die absolute Abhängigkeit würde sich im wirklichen Bewußtsein als solche manifestiren, wenn das Bewußtsein in irgend einem wirklichen Moment von Gott erfüllt wäre; dies aber ist unmöglich, und zwar nicht etwa deshalb, weil das zugleich vorhandene Weltbewußtsein die vollkommene Vollziehung des Gottesbewußtseins behindert; denn das gleichzeitige Vorhandensein dieser beiden wird ja eben schlechterdings geläugnet, sondern deshalb, weil das wirkliche Bewußtsein, welches immer ein endliches ist, die Fülle der Gottheit nicht zu fassen vermag, die eigne Schranke des Selbstbewußtseins also macht, daß jedes wirkliche Gottesbewußtsein ein beschränktes ist, nur vermöge successiver Erweiterung seiner Schranke, welche allerdings ins Unendliche möglich ist, vermag das Selbstbewußtsein in unendlicher Approximation das Gottesbewußtsein zu realisiren. Was die Beantwortung der zweiten Frage betrifft, so ist dem frommen Bewußtsein allerdings kein erscheinendes Object gegeben, in Beziehung worauf es eine eigenthümliche religiöse Erkenntniß bilden könnte. Auch ist ihm kein inneres Object gegeben, sofern

Gott blos als Agens im Gefühle gesetzt ist, denn im Gefühle haben wir keinen Gegenstand. Erinnern wir uns aber dessen, was wir oben bereits bewiesen haben, daß nämlich Gott nicht blos im Gefühl, sondern auch im Wissen das Bestimmende ist, so ist klar, wie es, auch abgesehen von der Welt und lediglich für das fromme Bewußtsein und in demselben, einen Inhalt geben kann, in Beziehung auf welchen das fromme Selbstbewußtsein sich als ein Erkennendes bestimmt. Dies ist nämlich dann möglich, wenn sich Gott selbst in dem Wissen und für dasselbe als ein solcher Inhalt manifestirt, kurz wenn Gott sich auf eine von der Welt absolut geschiedene Weise offenbart. In der Offenbarung Gottes also ist dem Selbstbewußtsein ein völlig außerweltliches Object des Wissens gegeben, und die Aufnahme dieses Objects in das Bewußtsein ist eben die religiöse Erkenntniß. Somit ergiebt sich denn der Begriff einer außerweltlichen Offenbarung Gottes als unumgänglich nothwendige Bedingung der frommen Denkweise. Wir sagen die außerweltliche Offenbarung, weil die Offenbarung Gottes in der Welt das eigentliche Gebiet für die Freiheit des Menschen ist; sollte nun auch die absolute Abhängigkeit desselben das nämliche Gebiet haben, so würden sich Philosophie und Religion entweder nur als verschiedene Formen und Methoden einer und derselben geistigen Thätigkeit erhalten, und keineswegs einander wesentlich entgegengesetzt sein, oder sie würden, wenn man den Grundgedanken der ganzen bisherigen Betrachtung, daß sie auf entgegengesetzten ursprünglichen Beziehungen der Seele beruhen, festhält, allerdings die Einheit des Bewußtseins und mithin dieses selbst vernichten, denn daß sie beide sich in einem dritten indifferenzirten, ist schon oben als unmöglich bewiesen. Nun kann man aber dagegen einwenden, daß die außerweltliche Offenbarung Gottes, da sie doch nothwendig einen bestimmten objectiven Inhalt hat, eben deswegen zur

Welt gehöre, denn der Inbegriff alles Objectiven sei ja eben die Welt; somit werde auch die außerweltliche Offenbarung unmittelbar, so wie sie statt findet, innerweltlich; überhaupt sei ja das Sich offenbaren Gottes und das Weltsetzen Gottes völlig Eines und dasselbe, so daß selbst der Begriff eines außerweltlichen Gottes ein undenkbarer ist, weil er Gott, sofern er sich nicht offenbart d. h. sofern er schlechthin für das Denken nicht ist, als seiend faßt. Hierauf ist Folgendes zu antworten: allerdings wird auch in der außerweltlichen Offenbarung Gottes eine Welt gesetzt; diese ist aber von der erscheinenden Welt völlig geschieden und absolut außer ihr fallend. Sie ist wesentlich eine andre, und vermag daher vermittelst desjenigen Sinnes, mit welchem der Mensch die reale Außenwelt erfaßt, gar nicht wahrgenommen zu werden, sondern es bedarf hierzu eines neuen Sinnes, welcher, wie der natürliche Sinn die Empfänglichkeit für die Außenwelt vermittelt, und zugleich ihr reales Dasein mit unabweislicher Evidenz verbürgt, eben so auch die Empfänglichkeit für die Objecte jener außerweltlichen Welt vermittelt, und zugleich ihre Realität vermöge einer ihm einwohnenden Evidenz, welche der des natürlichen Sinnes gleich kömmt, verbürgt. Wenn nun oben der Satz aufgestellt ist, Gott sei im Selbstbewußtsein auch unter der Form des Wissens unmittelbar wirkend, so überschauen wir jetzt den ganzen Inhalt desselben. Es liegt nämlich darin Zwiefaches; einmal: Gott setzt für das Selbstbewußtsein eine Welt außer der Welt, welche sich von dieser nicht blos durch ihren Inhalt, sondern vornehmlich dadurch wesentlich unterscheidet, daß in ihr in dem Gesetzten sich lediglich das unmittelbare Setzen Gottes selbst ausspricht; so daß, wenn wir auch die natürliche Welt auf ein Setzen Gottes zurückführen, wir doch sagen müssen, daß in dieser jenes Setzen ein ins Unendliche Vermitteltes, und daher auch an sich nirgend Erscheinendes ist; dagegen in jener außerweltlichen

Welt das Setzen Gottes ein schlechthin Unvermitteltes ist, und in ihr auch gar nichts Anderes erscheint als eben das Setzen Gottes selbst, d. i. als Er selbst; in der natürlichen Welt ist daher Gott als Kraft, in der außernatürlichen ist er als Thätigkeit; dort ist er Ursach und ein Anderes Wirkung, hier ist er Ursach und Wirkung in ungeschiedener Einheit; dort ist er schaffend, hier sich offenbarend. Dies wäre denn die eine Seite jenes Satzes, es liegt aber zweitens auch Folgendes darin: Gott wirket in der Seele des Menschen unmittelbar einen Sinn, mittelst welches allein jene außernatürliche Welt in ihm zur innern Wahrnehmung kömmt, und zugleich die Realität und Wahrheit derselben anerkannt wird: dieser gottgewirkte Sinn in dem Menschen ist nun offenbar der Glaube im christlichen Sinne des Worts, wie denn auch Johannes sagt: (1. Ep. 5. 20.) Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes kommen ist, und hat uns einen Sinn gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen und sind in dem Wahrhaftigen. Glaube ist also der Sinn für die außernatürliche Welt oder für Gottes Offenbarung, eben so wie das Schauen der Sinn ist für die natürliche Welt oder für Gottes Schöpfung, und wie mit der Schöpfung zugleich und als eine Seite derselben das Schauen gesetzt ist, so ist auch der Glaube mit der Offenbarung zugleich und als eine Seite derselben, gewirkt, und wie wir mittelst des Bestrebens unsre Anschauungen nicht vereinzelt, sondern im Zusammenhange zu besitzen, es zu einer natürlichen Erkenntniß des schaffenden Gottes bringen, so jedoch, daß wir den Inhalt unsrer Anschauung oder die Dinge in ihrer Realität bestehen lassen, und nicht etwa, weil dieses oder jenes Ding in der von uns entworfenen Form des Zusammenhangs nicht paßt, auch die Realität des Dinges selbst, sondern vielmehr die Wahrheit unsrer Form in Zweifel ziehn: eben so vermögen wir es auch vermittelst des Bestrebens, unsre Glaubenswahrheiten nicht vereinzelt,

sondern im Zusammenhange zu besitzen, zu einer Kenntniß des sich offenbarenden Gottes zu gelangen, so jedoch, daß wir den Inhalt unsres Glaubens selbst, die einzelnen Offenbarungen nämlich, in ihrer Realität bestehen lassen, und nicht etwa weil diese oder jene Offenbarung in der von uns entworfenen Form des Zusammenhangs nicht paßt, auch die Wahrheit der Offenbarung selbst in Zweifel ziehn, sondern nur die Unzulänglichkeit unsrer Form deshalb in Zweifel ziehn müssen. Somit wären wir von der Thatsache des Abhängigkeitsgefühls aus zur Erkenntniß des innersten Grundes der religiösen Denkweise vorgedrungen; dieser ist der Glaube, und zwar der Glaube, wie er hier beschrieben worden ist, und wie er allein in der Thatsache der absoluten Abhängigkeit implicite enthalten ist; nämlich nicht blos als ein willkührliches Fürwahrannehmen dessen, was von Außen her als göttliche Offenbarung vernommen wird, sondern als ein von Gott gewirkter Sinn, für welchen die göttlichen Offenbarungen eben die Realität haben, welche die Naturobjecte für den natürlichen Sinn, d. i. für die Anschauung, haben. Philosophie und Religion sind hiermit absolut geschieden, sie gehören zweien nicht blos von einander gesonderten, sondern sogar einander aufhebenden Welten an, davon eine für das Selbstbewußtsein nicht ist, während die andere ist, und umgekehrt, und die eben deswegen, weil sie für das Bewußtsein nicht gleichzeitig gegeben sind, die Einheit desselben auch nicht aufheben. Dies ist nun die Art, wie wir allein es vermögen, das von Schleiermacher aufgestellte Abhängigkeitsgefühl zu verstehen, und in uns zur Anerkenntniß zu bringen, und schon jetzt finden wir uns mit Schleiermacher gleich am Eingange seines Werkes in so vielfachem Widerspruch, daß wir keine Hoffnung haben, zumal der Widerspruch den Grundgedanken seines ganzen Werkes betrifft, die in diesem niedergelegte Denkweise in uns zur Vollziehung bringen zu können.

Eine

Eine Zusammenstellung unsrer bisherigen Resultate mit den korrespondirenden Sätzen Schleiermachers wird dies deutlich zeigen. S. setzt, behufs der systematischen Grundlegung seines Werkes, als höchste empirische Thatsache die Fähigkeit, sich schlechthin abhängig zu fühlen; wir geben ihm dieses zu, jedoch nur als höchstes empirisches Factum, in welches die rein innere Bestimmtheit unsres Verhältnisses zu Gott sich allerdings zwar verhüllt, welches aber, eben weil es nur die Hülle ist, von diesem Innern als dem höhern Gedanken geschieden werden muß. S. erkennt dieses auch insofern an, als er sagt „in dem sich schlechthin abhängig fühlen liege, daß das Object der Abhängigkeit nicht zur Welt gehören könne, sondern ein Absolutes, d. i. Gott, sein müsse, und daß eben so wie in unsern sinnlichen Gefühlen die Welt das afficirende und mithin wirkende, eben so auch in unserm reinen Abhängigkeitsgefühle Gott das afficirende mithin wirkende sei.“ Hier ergiebt sich also der Satz: Gott sei in der menschlichen Seele auf eine unmittelbare Weise wirkend; und dies ist doch offenbar ein höherer Satz als der: wir vermögen uns empirisch absolut abhängig zu fühlen, ja dieser ist sogar vollständig bedingt durch jenen, und auch ohne ihn gar nicht zu verstehen. Es zeigt sich also, daß das absolute Abhängigkeitsgefühl zwar den höchsten Satz einer Glaubenslehre einschließe, aber nicht unmittelbar in seinem Begriff ausspreche, und daß eine Dogmatik nur insofern mit demselben anfangen könne, als sie sich seiner behufs der Reflexion bedient, mittelst welcher sie ihren eigentlichen Grundgedanken, ihren innern und wahren Anfang in die Darstellung fassen will. Daß wir uns schlechthin abhängig fühlen können, ist ein bloßer Anknüpfungspunkt für die Reflexion, der eigentliche Anfang der Lehre aber, welcher mittelst der Reflexion aus jener Thatsache ausgeschieden wird, ist, „daß Gott in der menschlichen Seele auf eine

unmittelbare, von der Welt schlechterdings geschiedene, also außerweltliche Weise wirkend sei.“ So wie wir zu diesem Satze vorgedrungen sind, hat das Abhängigkeitsgefühl seinen Zweck vollständig erfüllt, und im Systeme selbst keine Bedeutung mehr. S. dagegen stellt zwar die unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Seele gleichfalls als den Inhalt des Abhängigkeitsgefühls auf, bedient sich desselben aber nur dazu, um die Befugniß, das Abhängigkeitsgefühl zum Grundgedanken einer Glaubenslehre zu machen, darzuthun; so wie aber dieses geschehn, macht er von jenem Inhalte keinen Gebrauch weiter, und das Sich-abhängig fühlen an sich bildet nunmehr das Wesen der Frömmigkeit selbst; so wird, was in Wahrheit nur vorläufige Reflexion sein kann, bei S. wesentliches Princip, dagegen das unmittelbare Sich-manifestiren Gottes in dem Menschen, welches in Wahrheit allein der letzte Grund aller Frömmigkeit sein kann, zu einer beiläufigen, in das System nicht weiter eingreifenden Folgerung wird. Während nach unsrer Darstellung die Religion ein eigenthümliches, von der Sinnenwelt streng geschiedenes Erkenntnißgebiet bildet, dessen Möglichkeit auf der unmittelbaren Offenbarung Gottes beruht, kann sie nach Schleiermacher durchaus nichts Erkennbares enthalten, da sie wesentlich nichts andres ist, als ein Fühlen. Was daher macht, daß dieses Fühlen für das vorstellende Bewußtsein sich in eine Mannigfaltigkeit gesonderter und verschiedener Gefühle ausprägt, gehört wesentlich nicht zur Religion, sondern zur Sinnenwelt. Somit muß S. zugeben, daß der Inhalt der bewußten Frömmigkeit nicht Gott, sondern die Welt sei. Nun ist doch aber der Inhalt des sinnlichen Bewußtseins gleichfalls die Welt, wodurch unterscheiden sich denn nun frommes und sinnliches Bewußtsein? Durch die Form der Auffassung, antwortet S. In dem sinnlichen Bewußtsein nämlich wird die Welt unter der Form der Vorstellung und

des Wissens, im frommen dagegen unter der Form des Fühlens gefaßt. Aber wir können ja beim bloßen Fühlen nicht stehn bleiben, sondern müssen wissen, was wir fühlen, denn erst wenn wir dieses wissen, können wir uns ein frommes Bewußtsein zuschreiben. Indem wir aber wissen, sind wir im sinnlichen Bewußtsein, somit verschwindet der Unterschied zwischen dem sinnlichen und frommen Bewußtsein, und wir müssen vielmehr sagen, daß wir nur fromm sind, indem wir sinnlich sind. Nun wird freilich erwidert, daß, wenngleich das fromme Bewußtsein niemals ohne Sinnliches ist, es dennoch einen eigenthümlichen Gehalt hat, den das sinnliche nicht hat, denn das sinnliche sei blos ein Wissen, das fromme dagegen sei ein Wissen mit welchem ein Fühlen verbunden. Wir aber fragen dagegen, worin denn dieses Fühlen jenes Wissen modificirt? Es wird geantwortet, darin, daß das Gewußte zusammt dem Wissenden in der Abhängigkeit von einem absolut unendlichen Gott gewußt werde. Aber wie bin ich denn zu dem Begriffe dieses unendlichen gekommen, etwa im Fühlen und durch dasselbe? Keineswegs, denn im Fühlen habe ich keinen Gegenstand; also nur im Wissen und vermöge desselben, mithin gehöret die im frommen Bewußtsein sich vorfindende Idee Gottes als eines absolut Unendlichen gleichfalls zu unserm sinnlichen Bewußtsein, wie denn ja auch S. selbst gar nicht in Abrede stellt, daß wir auch ohne Mitwirkung des Abhängigkeitsgefühls und lediglich vermittelst unseres sinnlichen Bewußtseins die Idee eines absolut unendlichen bilden, und sogar die Abhängigkeit alles Endlichen von diesem Unendlichen, in sofern dieses als absoluter Grund gedacht wird, wissen können. Wird nun frommes Wissen als ein solches definirt, in welchem das Gewußte, das ist, alles Objective, in seinem Abhängigkeits-Verhältniß zu Gott, als dem Unbedingten, gefaßt wird, so ist unser speculatives Wissen, welches ja ganz und gar in das

sinnliche Bewußtsein fällt, und darin das Abhängigkeitsgefühl gar nicht vorkömmt, dennoch frommes Wissen. Ein zwiefaches frommes Wissen giebt es demnach: eines, das vom sinnlichen Selbstbewußtsein allein, und ein anderes, welches zwar auch vom sinnlichen Bewußtsein, so jedoch, daß sich das Abhängigkeitsgefühl darin thätig erweist, hervorgebracht wird. Nun betrifft aber der eben genannte Unterschied gar nicht das Wissen selbst; denn dieses ist in beiden Formen gleicherweise ein Wissen der Welt in Beziehung auf Gott; nur den innern Zustand des Wissenden betrifft er. Wenn dieser nämlich die Beziehung der Welt auf Gott blos denkt, so ist er im sinnlichen Wissen, fühlt er aber diese Beziehung zugleich, indem er sie denkt, so ist er im frommen Wissen. Nennen wir nun die vom sinnlichen Bewußtsein ausgehende Erkenntniß jener Beziehung der Welt zu Gott Philosophie, und diese nämliche Erkenntniß, sofern sie vom frommen Bewußtsein ausgeht, Religion, so müssen wir sagen, daß Philosophie und Religion objectiv völlig einander gleich sind; und nur nach den Subjecten, in welche sie fallen, sich von einander unterscheiden. Philosophie und Religion sind also ein und dasselbe, der Philosoph aber und der Religiöse sind verschieden, und zwar nicht in aller Rücksicht sondern nur in einer; im Wissen nämlich sind sie einander gleich, nur das Gefühl, welches das Wissen begleiten kann, bildet die Differenz; bei dem Religiösen nämlich ist das Gefühl das Wissen begleitend, bei dem Philosophen dagegen als solchem ist das nicht der Fall. Wendet man nun hiegegen ein, daß die Differenz des Religiösen und Philosophen eine genetische sei, daß nämlich der Religiöse von dem Gefühl aus den Begriff des höchsten Wesens bilde (§. 9. Zusatz), der Philosoph dagegen dieses vermöge des Denkens über das endliche Sein thue, so sagen wir: Erstens, daß diese Ursprünglichkeit, da sie auf das Denken

selbst keinen innern Einfluß weiter ausübt, sondern lediglich den Impuls zu diesem Denken betrifft, auch eine völlig gleichgültige sei; Zweitens, läugnen wir sogar, daß der Gedanke Gottes für den Religiösen nothwendig vom Gefühl aus müsse veranlaßt sein. Denn wenn wir zugeben, daß das Gefühl ein bestimmtes Denken veranlassen könne, so muß man doch auch wiederum uns zugeben, daß das Denken ein bestimmtes Gefühl hervorrufen kann; nun besteht doch aber die Religiosität nur in der zugleich gedachten und gefühlten Beziehung alles Endlichen auf Gott, es ist daher völlig gleichgültig, ob der Religiöse in seiner Genesis erst gefühlt und dann gedacht, oder erst gedacht und dann gefühlt hat. So zeigt sich denn, daß vom bloßen Gefühle aus man zu keiner wesentlichen Unterscheidung des Religiösen und Speculativen kommen kann, und im Allgemeinen eine Dogmatik von einem philosophischen System durchaus nicht geschieden werden kann, vielmehr ist jede philosophische Denkweise, sofern das sie auffassende Subject die Lehrsätze derselben mit seinem Gefühle begleitet, eine religiöse Dogmatik, und jede Dogmatik, sofern der Leser derselben nur mit seinem Denkvermögen dabei thätig ist, eine bloße Speculation. Verhält sich dieses nun auch im Allgemeinen so, so ist doch auch nicht zu läugnen, daß sich eine jede wirkliche Dogmatik von jedem wirklichen philosophischen System auch objectiv unterscheide, nämlich durch einen eigenthümlichen Inhalt, welcher als die Grundwahrheit der Lehre schlechthin und ohne weiteren Beweis Anerkenntniß fordert, und von dem Glauben auch wirklich anerkannt wird.

Wir haben nämlich die Glaubenslehre in ihrem Unterschiede von der Philosophie bisher nur insoweit betrachtet, als ihre Möglichkeit zunächst nothwendig auf einem besondern eigenthümlichen Verhältniß in der Seele des Einzelnen beruhen sollte. Dieses Verhältniß hat Schl. in dem

allgemeinen Abhängigkeitsgefühl gefunden und bezeichnet, und es sollte hierdurch nicht die Glaubenslehre von der Philosophie, sondern die religiöse Richtung überhaupt von der philosophischen spezifisch geschieden werden. Daß nun ein solcher spezifischer Unterschied in dem Abhängigkeitsgefühl nicht gegeben ist, haben wir uns bisher zu zeigen bemüht. Wir gehen nun zu den von Schl. angegebenen objectiven Bedingungen der Möglichkeit einer Religion über, und sehen, ob sich von diesen aus jener gesuchte wesentliche Unterschied ergreifen läßt. Diese Bedingungen sind folgende: erstens, die gemeinschaftbildende Kraft der frommen Erregungen, in welchen das Abhängigkeitsgefühl der Einzelnen sich ausprägt; zweitens, der eigenthümliche geschichtliche Anfangspunkt, von welchem aus eine solche Gemeinschaft sich bildet, und auf welchen sie sich als ihren lebendigen Grund bezieht, oder die Offenbarung; drittens, der eigenthümliche Inhalt, oder dasjenige, was der eigentliche Gegenstand einer bestimmten Glaubenslehre ist, kurz das positive. Das erste dieser drei Requisite will die innere Möglichkeit der Religion überhaupt in der Natur der menschlichen Seele, nämlich in ihrer Fähigkeit, theils auf andere Gemüther erregend einzuwirken, theils von Andern Eindrücke in sich aufzunehmen, nachweisen. Das zweite Requisit spricht die factische Möglichkeit der Religion überhaupt, das dritte endlich die einer bestimmten Religion aus. — Fragen wir nun, wie eine jede bestimmte geschichtlich vorhandene Religion entstanden ist, so werden wir den genannten drei Bedingungen zufolge antworten müssen: sie sei dadurch entstanden, daß in einer bestimmten Zeit ein Einzelner einen neuen, aus dem geschichtlich Vorhergegangenen nicht erklärbaren eigenthümlichen Ausdruck für sein Abhängigkeitsgefühl gefunden hat, in welchem das in seinem Gefühl gegebene absolut Unendliche auch für seine Vorstellung dergestalt eine bestimmte Form gewann, daß er selbst

nebst Allem, was von der Welt mittelst seiner Sinnlichkeit in ihm gesetzt war, in der Abhängigkeit von jenem Unendlichen auf eine bestimmte Weise von ihm gedacht ward, und was damit nothwendig zusammenhängt, auch das Verhältniß des Unendlichen zum Bewußtsein und dessen Inhalt irgendwie bestimmt zur Vorstellung gelangte. Indem er sich nun mit diesem seinem Funde an Andere wandte, und zunächst das Abhängigkeitsgefühl derselben erregte, sodann aber seinen Ausdruck desselben für die Vorstellung ihnen mittheilte, wurde er der Stifter einer bestimmten Glaubensweise und seine Anhänger bildeten die Gemeine. Es scheint freilich auf den ersten Blick fast gar zu dürftig, eine Religion auf diese Weise entstehen zu lassen, allein dies liegt an der schlichten ungeschminkten Darstellung; jenes scheinbar Oberflächliche wird sich ganz verlieren, wenn wir das Gesagte folgendermaßen ausdrücken. Wahre Religion entsteht nur dann, wenn es Gott gefällt sich durch auserwählte Rüstzeuge den Menschen in einer bestimmten positiven Lehre zu offenbaren. Dies klingt nun zwar sehr abweichend von dem oben Ausgesprochenen, ist aber im Grunde ganz dasselbe. Denn zunächst verständige man sich nur über das, was man unter Offenbarung und Positiv zu verstehen habe. Offenbart ist doch wohl dasjenige, was weder überliefert noch erlernt, noch ersonnen, noch entdeckt ist, sondern was als ein Neues, aus dem geschichtlichen Zusammenhange nicht zu Erklärendes, von einem einzelnen Punkt ausgeht (§. 19,2). Eben so ist das Positive nichts andres, als das eigenthümliche, ursprüngliche und unmittelbar gegebene. Wenn nun oben gesagt worden, in einer bestimmten Zeit habe ein Einzelner von seinem Abhängigkeitsgefühl aus einen neuen aus dem geschichtlich Vorangehenden nicht erklärbaren eigenthümlichen Ausdruck für das in jenem Gefühl gegebene Unendliche hervorgebracht, wodurch dieses Unendliche

als Gott in seinem Verhältniß zu den Menschen und zur Welt auf eine bestimmte und eigenthümliche Weise zur Vorstellung gelangte: so heißt doch dies eben soviel, als, es sei in ihm eine positive Gotteslehre offenbart worden. Erinnert man sich ferner, daß in dem Abhängigkeitsgefühl Gott als das bestimmende gegeben ist, und daß daher auch in jenem Ausdruck, weil derselbe lediglich vom Abhängigkeitsgefühl aus und vermittelst desselben entstehen konnte, Gott das Wirkende ist, so ist ja klar, daß in jenem Einzelnen, welchem dieser Ausdruck aufging, Gott sich offenbart habe, und zwar zunächst diesem Einzelnen, durch ihn aber allen Menschen, welchen dieser seinen Ausdruck mittheilte und als die absolute Wahrheit verkündigte. Es ist somit einleuchtend, daß es gleichviel sei, ob man sage, eine bestimmte Religion sei eine positive Offenbarung Gottes, oder ob man sage, sie sei ein in der Seele eines Einzelnen aufgegangener neuer und eigenthümlicher Ausdruck des im Abhängigkeitsgefühl gegebenen absolut Unendlichen, und jene obige Darstellung der Art, wie eine Religion entsteht, ist so weit entfernt, oberflächlich zu sein, daß sie vielmehr weit gründlicher ist als die gewöhnlich beliebte, worin viel von göttlicher Offenbarung und vom Positiven geredet wird, ohne daß man weiß, was denn nun unter Offenbarung oder Positivem so eigentlich zu verstehen sei. — So reden wir, indem wir uns der von Schl. §. 19. aufgestellten Ansicht anschließen; wie wir aber dann noch die Religion von irgend einem andern Erzeugniß des menschlichen Geistes unterscheiden wollen, vermögen wir nicht einzusehen. Jedes menschliche Werk, welches wahrhaft aus der Productivität des Geistes hervorgegangen, ist ein neues aus dem geschichtlichen Zusammenhange nicht zu erklärendes Eigenthümliche, folglich auch ein Offenbartes. Dies giebt auch Schl. als eine nothwendige Folgerung aus seinem Begriff von Offenbarung zu, meint aber, dies sei ein

weiterer und untergeordneter Sinn des Ausdrucks, von dem wir uns wieder zurückziehen müssen. Müssen? Allenfalls wollen! aber warum müssen? Aus der gegebenen Definition von Offenbarung folgt es nicht, und wenn jetzt Schl. eine nähere Bestimmung der Offenbarung im höhern Sinn darin aufstellt, daß für eine solche ein weiter Kreis verlangt werde, worin sie aufgefaßt wird, und ein gebietendes Ansehen, welches sie darin ausübt; so ist dies einmal nur ein äußeres Merkmal, denn was in sich Offenbarung ist, bleibt es, und wenn es auch von gar keinem Kreise aufgefaßt wird, zweitens ist es auch gar nicht ausreichend, denn jedes eigenthümliche, eine Idee aussprechende Kunstwerk, eine Offenbarung also im untergeordneten Sinn, erstreckt sich in seiner Wirkung auf alle Zeiten und Völker, und übt auch, so weit es in der Kunst überhaupt liegt, zu gebieten, auf Alle ein gebietendes Ansehen aus, ist somit eine Offenbarung im engern und höhern Sinn. Freilich unterscheiden sich Kunst und Religion durch ihre Objecte hinlänglich, und es ist nicht zu befürchten, daß man sie mit einander verwechseln werde; indeß bleibt doch das stehen, daß beide gleich sehr Offenbarung sind. Weil jedoch die Religion eine bestimmte Lehre von Gott offenbart, die Kunst aber nicht, so wollen wir den Vergleich beider nicht weiter verfolgen, und wählen statt der Kunst ein anderes Gebiet der menschlichen Productivität, welches mit der Religion einerlei Object hat, nämlich die Philosophie, die ja auch eine bestimmte Gotteslehre auszusprechen vermag. Ein neues eigenthümliches, nicht aus Reflexion, sondern aus geistiger Productivität hervorgegangenes philosophisches System, welches eine bestimmte Theologie enthält, ist zunächst Offenbarung im untergeordneten Sinn, wird es jedoch von einem weitern Kreise aufgefaßt, und übt es darin ein gebietendes Ansehen aus, so ist es im höhern Sinn geoffenbart, und folglich eine

besondere Religion. Sollte sich nun auch geschichtlich eine solche Wirkung einer Philosophie nicht nachweisen lassen, so bleibt doch die Möglichkeit derselben stehen; setzen wir nun den Fall, daß sie einträte, so fielen Philosophie und Religion absolut zusammen, und doch wurden beide von Schl. gleich am Eingange seines Werkes, als zwei völlig verschiedene Gebiete streng von einander gesondert. Uebrigens ist jener weite Kreis ein sehr schwankender Begriff; wie weit muß er denn sein? Ist etwa der, welcher die Aristotel'sche Lehre auffaßte, weit genug? und war wohl das Ansehen, welches Aristoteles über eine lange Reihe von Jahrhunderten ausübte, gebietend genug? Ist dies der Fall, so fragt sich, worin sich denn die Offenbarung in Aristoteles von der in Christo unterscheide? Wir meinen die Offenbarung als solche, nicht das Offenbarte; denn dieses, als das Positive oder Eigenthümliche, muß in beiden verschieden sein, aber von dem Positiven ist hier die Rede nicht. Sagt nun Schl., daß die Lehre des Aristoteles und überhaupt jedes ähnliche Erzeugniß in einer einzelnen Seele keine Offenbarung sei, weil es doch abhängig ist von schon Vorhandenem, und mehr oder weniger bestimmt durch die fortgeschrittene Entwickelung und durch die eigenthümliche Richtung einer Zeit und eines Volkes, so können wir ihm dies nicht zugeben. Denn ist das Erzeugniß wirklich ein von der hervorbringenden Kraft des Geistes innerlich empfangenes Eigenthümliche (und nur von solchem ist hier die Rede) so ist es auch ein ursprünglich unmittelbar Gegebenes und Zeitloses; nur der Form seiner Erscheinung nach ist es von der Vergangenheit abhängig und von Volksthümlichkeit bestimmt. So nun war allerdings Aristoteles ein Grieche, und in seiner Erscheinung von griechischer Volksthümlichkeit bestimmt; auch schloß seine Lehre sich an die bereits vorhandenen Forschungen der Philosophen, und war sogar in ihrem Ausdruck von diesen abhängig; aber ihr innerer Kern,

dasjenige was sie zu einer besondern Lehre macht, kurz das eigentliche Aristotelische in ihr ist ein völlig neues aus keinem geschichtlich Vorangegangenen zu deducirendes, rein ursprüngliches, mithin offenbartes. Stellen wir nun dem Aristoteles Jesum von Nazareth, abgesehen von dem Inhalt der Offenbarung des Letztern, behufs einer Parallele, nach Anleitung der Ansicht Schl's. gegenüber, so werden wir von ihm ganz dasselbe sagen können, was von Jenem. Auch seine Lehre ist, ihrem innern Kern, und demjenigen nach, was sie zur christlichen macht, ein völlig neues, geschichtlich nicht zu deducirendes, ursprüngliches; gleichwohl schloß sie sich an die bereits vorhandenen heiligen Schriften der Juden und war in ihrem Ausdruck von diesen abhängig; auch war Jesus ein Jude, und in seiner Erscheinung von jüdischer Volksthümlichkeit bestimmt. Sollte es nun auch so Manchen geben, welcher einiges des so eben von Christo behaupteten in Abrede stellte, so können wir dies doch von Schl. keineswegs erwarten. Denn, wer wie er den Lehrsatz aufstellt, das Christenthum stehe, was seine Eigenthümlichkeit anbelangt, mit dem Judenthum in keinem andern Verhältniß als mit dem Heidenthum, muß doch gestehen, daß wenn Christus in dem Ausdruck seiner Lehre sich dennoch stets auf das alte Testament bezieht, dies nicht anders zu nehmen ist, als wenn Aristoteles, wie das wirklich der Fall ist, jeden seiner Sätze an die Lehren der frühern Philosophen knüpft. Wer ferner wie Schl. keinen innern wesentlichen Zusammenhang des Christenthums mit dem alten Testament annimmt, muß gestehen, daß es an und für sich keineswegs unmöglich und undenkbar ist, daß Christus auch ein Grieche hätte geboren sein können, und dann würde er sich, wie in Judäa an Mosen und die Propheten, so in Hellas vielleicht an Orpheus und Homeros im Ausdruck seiner Lehre angeschlossen haben, und wie er dort seinen Schülern das Verständniß der Schrift geöffnet hat, so

würde er hier denselben das Verständniß der alten Orakel geöffnet haben. — — Doch wir wollen diesen unheimlichen Vergleich nicht weiter fortsetzen. Gewiß ist, daß nach Schl., was die äußerliche Abhängigkeit vom geschichtlich vorhandenen und von der Volksthümlichkeit betrifft, Christus dem Aristoteles gleich steht, was aber die innere Ursprünglichkeit der Lehre, oder die Offenbarung anbelangt, Aristoteles wiederum dem Christus gleichsteht, mithin gehören Beide, wie sehr sie sich auch rücksichtlich des Inhalts ihrer Offenbarungen von einander unterscheiden, doch jedenfalls in einerlei Sphäre, und bezeichnen wir diese auch bei Aristoteles durch Philosophie, bei Christus aber durch Religion, so sind dies doch immer nur zwei Namen für dieselbe Sache, und so zeigt sich, daß, wie wir oben es durchaus nicht vermochten, den Philosophen von dem Religiösen auf innerliche Weise zu sondern, wir jetzt eben so wenig vermögen, Philosophie und Religion objectiv von einander zu unterscheiden. Vielmehr scheint es, als ob Schl., wo er von dem Unterschied des Philosophen und Religiösen sprechen sollte, uns stillschweigend auf die wohlbekannte innere Verschiedenheit der Objecte beider, der Philosophie und Religion nämlich, verweise, und wiederum wo von dem Unterschied der Philosophie und Religion die Rede ist, uns auf die innere Verschiedenheit des Religiösen und Philosophen hinweise, so daß wir weder von dem einen noch von dem andern etwas didaktisch bestimmtes erfahren. Doch wir haben vielleicht das Resultat, daß nach Schl. Philosophie und Religion wesentlich eins sind, zu früh gezogen, und wollen uns daher noch ein wenig abmühen, ob wir vielleicht doch auf einen innern Unterschied beider kommen können. Wir sagen einen innern Unterschied, denn wenn man etwa sagte, die Religion spricht zum Gemüthe, die Philosophie zum Geist, oder die Philosophie lehrt das Verhältniß Gottes zur Welt im Allgemeinen, die Religion die

Beziehung des Einzelnen zu Gott, daher diese immer mit einem äußern Kultus verbunden ist, jene nicht, oder endlich, die Philosophie giebt ihre Lehren als etwas, das der menschliche Geist auf freie Weise, theils rein aus sich selbst, theils mit Hülfe der sinnlichen Erfahrung hervorbringt, die Religion dagegen stellt ihre Lehren als unmittelbar von Gott eingegeben dar, so sind dies lauter äußere Kriterien. Denn einmal will die Philosophie eben so wie die Religion das ganze Innere des Menschen durchdringen, und nimmt daher das Herz eben so wie den Kopf in Anspruch, wogegen auch die Religion, indem sie *lehrt*, eben so wie die Philosophie zum Verstande und nicht zum Gefühl spricht; zweitens lehrt die Philosophie in ihrem practischen Theile eben so das Verhältniß des Einzelnen zu Gott wie die Religion in ihrem eigentlich dogmatischen Theil das Verhältniß Gottes zur Welt im Allgemeinen entwickelt; daß mit der Religion ein äußerer Kultus verbunden sei, mit der Philosophie aber nicht, ist unwesentlich und nicht allgemein; da einerseits auch eine bestimmte philosophische Lehre sich in irgend einer äußern Askesis ausprägen kann, wie dies bei der Pythagorischen Philosophie wirklich der Fall war, andererseits auch eine Religion ohne äußern Kultus gedacht werden kann, wie denn überhaupt nur diejenigen Religionen, welche die Differenz zwischen dem Verhältniß des Menschen zur Welt und dem zu Gott als eine nothwendige und nimmer aufzuhebende *fixiren*, einen bestimmten Gottesdienst nothwendig erfordern, dagegen im Christenthum — welches jene Differenz aufhebt, indem es das Verhältniß des Menschen zur Welt als ein ungöttliches vernichtet — in seiner Vollendung jeder äußere Dienst verschwindet, weil es fordert, daß das ganze Leben *ein* Gottesdienst und Gebet sei. Daß aber endlich in der Philosophie die Lehre der menschlichen Productivität, in der Religion aber göttlicher Offenbarung zugeschrieben wird, ist eine Verschiedenheit nicht der

Philosophie und Religion an sich, sondern nur der Auffassung; eine und dieselbe Lehre nämlich wird, je nachdem der Urheber derselben sie seiner eigenen Productivität oder dem in ihm waltenden Gott zuschreibt, als Philosophie oder als Glaubenslehre erscheinen. Oder giebt es vielleicht etwas Innerliches, welches den Urheber einer bestimmten Gotteslehre nöthigt, sie seiner Productivität zuzuschreiben, oder sie auf göttliche Eingebung zu beziehen? Ja wenn dieß der Fall ist, so giebt es freilich ein inneres Merkmal, wodurch philosophische Offenbarung sich von religiöser streng unterscheidet; aber ist dies der Fall? Wir wollen uns in Schleiermachers Glaubenslehre doch ein wenig umsehen, ob wir nicht vielleicht jenes innerlich sondernde irgendwo entdecken. Bevor wir dieß jedoch thun, müssen wir bemerken, daß, wenn sich auch ein solches auffinden läßt, Schl. selbst, wenigstens da, wo die bestimmteste Veranlassung dazu da war, es entschieden hervortreten zu lassen, nämlich in dem von dem Begriff der Offenbarung handelnden 19ten §, keinen Gebrauch davon gemacht hat. Denn dort wird aller innere Unterschied zwischen Productivität und Offenbarung aufgehoben, ja es wird daselbst sogar gegen die gewöhnliche Ansicht, daß Offenbarung eine unmittelbare Aeußerung Gottes sei, ausdrücklich eingewandt, daß nur die ganze Welt als unmittelbare Aeußerung Gottes zu betrachten sei, einzelne Thatsachen aber immer mit andern so zusammenhängen, daß man niemals nachweisen könne, daß sie nicht, in ihrer Einzelheit betrachtet, aus dem allgemeinen Zusammenwirken entstanden wären, so daß von allen einzelnen nur auf gleiche Weise bejaht oder verneint werden könnte, daß es unmittelbare Aeußerung Gottes sei, und eine Unterscheidung dessen, was Offenbarung sei und was nicht, von hier aus unmöglich wäre. So wird denn die Unmittelbarkeit der Wirkung Gottes, als das der Offenbarung ausschließlich wesentliche, aufgehoben und nichts als die Neu-

heit und Unerklärbarkeit aus dem geschichtlich Vorhandenen soll den Begriff der Offenbarung erschöpfen; dann aber fallen auch geistige Production und Offenbarung unwiederbringlich zusammen, und es bleibt dann die Frage stehen, worin es denn nun doch seinen eigentlichen Grund habe, daß ein Religionsstifter seine Lehre göttlicher Offenbarung, ein Philosoph aber die seinige der eignen Productivität zuschreibt. Hätte Schl. diese Frage in dem genannten § irgendwie beantwortet, so würde sich in der Antwort selbst ein innerer Unterscheidungsgrund zwischen der Offenbarung im untergeordneten und der im höhern Sinn ergeben haben, und er würde nicht nöthig gehabt haben, zu so äußerlichen Merkmalen wie der weite Kreis und das gebietende Ansehen seine Zuflucht zu nehmen. Gleichwohl postuliren wir, daß sich in seinem Werke ein solcher Unterscheidungsgrund, wäre er auch nur implicite darin enthalten, muß entdecken lassen; wir postuliren dies darum, weil darin ja die innere Verschiedenheit der Philosophie und Glaubenslehre ganz bestimmt ausgesprochen wird, der Grund dieser Verschiedenheit aber, wie von selbst einleuchtet, nothwendig auch den für die innere Verschiedenheit zwischen philosophischer und religiöser Offenbarung enthalten muß. Wir wenden uns daher zunächst an jenen Grund, und suchen den letztern darin zu entdecken und für sich hervorzuheben. Alles was wir Dogmatik nennen, heißt es Thl. I. S. 12 erscheint nie anders als im Zusammenhange mit einer frommen Sinnesart, wogegen weltweisheitliche Sätze über Gott und das Verhältniß des Menschen zu Gott auf eine ganz andere Weise im Zusammenhang mit dem Denken über das endliche Sein und dessen Veränderungen zu Stande kommen. Aus den §§. 9 u. 10 erhellt, daß fromme Sinnesart in ihrem Wesen nichts anders ist, als das absolute Abhängigkeitsgefühl, das Denken über das endliche Sein aber, in sofern es der frommen Sinnesart gegenüber ge-

stellt wird, auch durchaus in das Gebiet des sinnlichen Bewußtseins fällt. Schon hieraus läßt sich folgern, daß auch vom sinnlichen Selbstbewußtsein aus ein Denken über Gott und das Verhältniß des Menschen zu ihm möglich ist, und zwar ohne alle Mitwirkung des Abhängigkeitsgefühls, weil ja sonst dieses Denken ein frommes würde, und somit philosophische und dogmatische Sätze zusammenfielen. Der Zusatz zu §. 9, 3. läßt es wenigstens dahingestellt, ob nicht der Gedanke von Gott auch anders woher gegeben, und nicht blos aus dem in den frommen Erregungen enthaltenen Gefühl von Gott entwickelt sei. Entschieden behauptet aber ist dies im §. 36. Daselbst wird die Abhängigkeit als die Weise erklärt, wie das endliche Sein des Menschen und das darin mitgesetzte unendliche Sein Gottes in uns als Selbstbewußtsein oder Gefühl eins sein kann. Hierzu nun die Anmerkung: „Denn es läßt sich auch eine solche Einheit im objectiven, anschauenden Bewußtsein denken, welche aber in dieses Gebiet nicht gehört." Also auch im objectiven Bewußtsein ist nicht blos das endliche Sein, sondern auch das unendliche Sein Gottes gegeben. Was ist denn aber das objective Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, welches §. 10, 1. als innerhalb des Gegensatzes von Gefühl und Anschauung, d. h. hier offenbar von Subject und Object, oder mit Schl. verdeutscht von Insichzurückgehendem und Gegenständlichem liegendes, kurz als sinnliches Bewußtsein, beschrieben wird. Somit ist Gott auch dem sinnlichen Bewußtsein gegeben, und zwar auf innerliche Weise, weil ja Gott überhaupt gar nicht äußerlich gegeben werden kann. Wir werden hierdurch zunächst von einem Irrthum befreit, in dem wir bisher geschwebt. Wir glaubten nämlich, Schl. stelle dem sinnlichen Selbstbewußtsein das Abhängigkeitsgefühl als höheres Selbstbewußtsein deshalb gegenüber, weil nur im letztern Gott als innerlich mitbestimmend gegeben sei, im erstern aber nicht,

nicht; und weil die Einheit des Endlichen und Unendlichen im erstern, so weit sie darin vollziehbar ist, immer nur ein Weltbewußtsein, im letztern dagegen ein wirkliches Gottesbewußtsein ausdrücke. So fanden wir es auch folgerecht, daß das Abhängigkeitsgefühl als frommes Selbstbewußtsein, und überhaupt als die innere Wurzel aller Frömmigkeit bezeichnet wurde. Jetzt aber zeigt sich, daß auch das sinnliche Selbstbewußtsein ein Gottesbewußtsein enthalten könne; könne sage ich? müsse sollte ich sagen; denn §. 37, 2. erfahren wir, daß das Abhängigkeitsgefühl als wesentliche Lebensbedingung genau neben einem ähnlichen Bewußtsein laufe, welches eben so die Grundbedingung für alle Anschauung enthält, denn das im Gegensatz begriffene Endliche könne nur mit und aus dem außer und über den Gegensatz Gestellten begriffen werden, allem Erkennen des entgegengesetzten liege daher das Bewußtsein der absoluten Einheit zum Grunde. Nun aber bildet doch alles Erkennen des Entgegengesetzten oder alle Anschauung das Gebiet des sinnlichen Bewußtseins, der Gegensatz aber, auf welchen alles darin zurückgeht, ist der von Subject und Object, die absolute Einheit daher, auf welcher alle Anschauung beruht, wird nothwendig die von Subject und Object, und das Bewußtsein dieser absoluten Einheit, das Bewußtsein des absoluten Subjectobjects d. i. Gottes sein, mithin liegt auch dem sinnlichen Bewußtsein nothwendig ein Gottesbewußtsein, und zwar als ein immanent wirkendes Princip aller Anschauung zum Grunde. Wie unterscheiden sich nun sinnliches und frommes Selbstbewußtsein? Offenbar nicht darin, daß in dem letztern Gott gesetzt, in dem erstern Gott nicht gesetzt ist, vielmehr ist Gott in beiden gleich sehr gesetzt; also nur darin, daß in dem sinnlichen Gott als ursprüngliches und höchstes Wissen, in dem frommen aber derselbe als ursprüngliches und höchstes Gefühl enthalten ist. Mithin sind beide auch dem Inhalt nach gar

nicht unterschieden, sondern nur der Form der Auffassung nach, und wir müssen sagen: Gott ist unter der Form des Wissens der innere Grund aller sinnlichen Erkenntniß und mithin der Philosophie, und unter der Form des Gefühls der innere Grund aller Frömmigkeit und mithin der Religion. Nun gehört zur Religion wie zur Philosophie eine bestimmte Gotteslehre und die Möglichkeit derselben in der Philosophie beruht auf der Mitwirkung Gottes im Wissen, in der Religion aber auf der Mitwirkung Gottes im Gefühl. Wir können dies zuförderst so verstehen: das Selbstbewußtsein ist *eines* und die Mitwirkung Gottes in demselben ist gleichfalls *eins*; Wissen und Fühlen aber sind zwei verschiedene Formen, in denen das Selbstbewußtsein empirisch thätig ist. Dieses einige Selbstbewußtsein bringt unter der einigen Mitwirkung Gottes eine bestimmte Gotteslehre hervor und diese ist gleichfalls *eine*, kann aber vermöge der angegebenen zwei Formen in ihrer empirischen Gestaltung einen doppelten Charakter annehmen; je nachdem sie nämlich von dem absoluten Fühlen Gottes ausgegangen und auf dieses Fühlen provocirt, einen religiösen; je nachdem sie von dem absoluten Wissen ausgegangen und auf dieses Wissen zurückgeht, einen speculativen. Ist dies unsre Ansicht, so müssen wir auch überall nur von *einer* Lehre sprechen, und weit entfernt, Philosophie und Glaubenslehre als völlig getrennte Sphären einander gegenüber zu stellen, müssen wir zugeben, daß sie wesentlich schlechterdings eines sind und nur ihrer empirischen Genesis nach sich formal von einander unterscheiden lassen. Ja, da in dem Selbstbewußtsein der Uebergang aus der Form des Gefühls in die des Wissens, und umgekehrt aus der Form des Wissens in die des Gefühls, wie niemand läugnen wird, stets möglich ist und auch wirklich vorkömmt, so muß sogar zugegeben werden, daß jede philosophische Lehre, sofern das Selbstbewußtsein des sie auffassenden Subjects sie un-

ter der Form des Gefühls ergreift, in diesem Subject sofort Religion wird, und umgekehrt, jede Glaubenslehre, sofern der Auffassende sie unter der Form des Wissens ergreift, in ihm sofort Philosophie wird. Endlich muß auch zugegeben werden, daß jede religiöse und jede philosophische Darstellung nothwendig eine einseitige sei, eben weil sie nicht der reine Ausdruck der im Selbstbewußtsein wesentlich gegebenen Lehre, sondern unvermeidlich mit den Schranken der einen oder andern Form des Selbstbewußtseins behaftet ist; die nähere Bestimmung einer Lehre, als einer philosophischen oder religiösen, ist daher nur die nähere Bestimmung der Einseitigkeit ihrer Darstellung; in der Lehre selbst aber liegt die Forderung, daß der Auffassende nicht blos bei der einseitigen Form ihrer Erscheinung stehen bleibe, sondern sie selbst dadurch vernichte, daß er die Lehre unter der andern Form ergreift, so daß jede philosophische Lehre als eine religiöse, und jede religiöse philosophisch aufgefaßt sein will, damit erkannt werde, daß weder Philosophie noch Religion an sich etwas seien, sondern nur die Lehre, welche von dem ganzen Selbstbewußtsein ausgehend auch das ganze Selbstbewußtsein durchdringen muß. Beziehen wir nun die Begriffe Offenbarung und Productivität auf diese Ansicht, so werden wir sie allerdings formal von einander scheiden können. Sie verhalten sich nämlich wie Philosophie und Religion, so jedoch, daß, wie diese überhaupt die Form der Thätigkeit des Selbstbewußtseins aussprechen, so jene insbesondere die Form der Mitwirkung Gottes in dem Selbstbewußtsein bezeichnen. Wie nämlich die in dem Selbstbewußtsein sich bildende Gotteslehre, sofern dasselbe unter der Form des Wissens thätig ist, als Philosophie, sofern aber unter der Form des Gefühls, als Religion erscheint, eben so erscheint die bei der Bildung dieser Lehre im Selbstbewußtsein waltende Mitwirkung Gottes, sofern jenes unter der Form des Wissens thätig ist,

denn endlich, daß sinnliches Bewußtsein und Abhängigkeitsgefühl gar nicht zwei verschiedene, wohl gar einander entgegenwirkende ursprüngliche Functionen des Selbstbewußtseins sind, sondern nur zwei verschiedene, stets jedoch verbundene, und einander gegenseitig bedingende Beziehungen der einen erkennenden Function des Selbstbewußtseins sind. Setzt nun Schl. das empirisch oder practisch Fromme in der Vereinigung des sinnlichen mit dem Gottesbewußtsein, so giebt es schlechterdings kein unfrommes, denn diese Vereinigung findet ja bei aller Thätigkeit des Selbstbewußtseins statt, auch die Herrschaft des Abhängigkeitsgefühls über das sinnliche Bewußtsein ist überall anerkannt, weil ja die absolute Einheit als das Bedingende des im Gegensatz befangenen gewußt oder gefühlt wird. Spricht aber Schl. von verschiedenen Graden dieser Herrschaft, so ist zuerst zu verstehen, wie denn überall hier von Graden geredet werden kann. Dies aber kann nur in folgendem Sinne geschehen. Es giebt nämlich verschiedene Grade der Entwicklung des Selbstbewußtseins, mithin auch der in ihm gegebenen Beziehungen auf die Einheit und auf den Gegensatz, so jedoch, daß diese beiden Beziehungen sich keineswegs ungleich entwickeln können, denn nur das Selbstbewußtsein ist das sich entwickelnde, und der Grad der Entwicklung prägt sich in beiden Beziehungen, die stets mit einander verbunden sind, gleich sehr aus. Demnach sind allerdings verschiedene Entwicklungsgrade des Gottesbewußtseins zu denken, aber sie müssen stets den gleichfalls verschiedenen Entwicklungsgraden des sinnlichen Bewußtseins adäquat sein, so daß man sagen kann, je klarer und tiefer die sinnliche Erkenntniß eines Dinges, desto klarer und tiefer das von derselben unzertrennliche Gottesbewußtsein, und folglich auch desto entschiedener die Herrschaft desselben über das sinnliche. Drückt nun der höhere Grad dieser Herrschaft auch einen höhern Grad der Frömmigkeit aus, so ist

dieser letztere genau genommen nur auf die höhere Entwikelung des Selbstbewußtseins überhaupt zurückzuführen, keinesweges aber einseitig durch die höhere Entwicklung einer der beiden genannten Beziehungen zu begründen, vielmehr bezieht er sich auf beide gleich sehr, und es ist gleichgültig, ob man von einem sehr frommen Manne sagt, er habe ein sehr entwickeltes Gottesbewußtsein, oder er habe ein sehr entwickeltes sinnliches Bewußtsein, und wenn Schl. den eigenthümlichen Vorzug Christi in die absolute Herrschaft des Gottesbewußtseins über das sinnliche setzt, so ist damit nichts weiter gesagt, als in Christo sei der höchste Grad der Entwicklung des Selbstbewußtseins gegeben, worin denn eben so sehr die vollkommne Ausbildung des sinnlichen Bewußtseins liegt, als die des Gottesbewußtseins. Eben so verschwindet der Begriff des Bösen als eines Positiven völlig, und es bleibt nichts übrig, als dasselbe als einen Mangel zu denken, als einen Mangel nämlich der Entwicklung des Selbstbewußtseins, weil jedoch das Selbstbewußtsein niemals schlechterdings ohne alle Entwicklung zu denken ist, so ist das Böse nie anders, denn als im Verschwinden begriffen zu fassen, somit verschwindet der Begriff der Erlösungsbedürftigkeit vollständig, weil ja in der Entwicklungskraft des Selbstbewußtseins die Erlösungsfähigkeit unmittelbar enthalten ist, und ein Wachsen des Bösen schon an sich undenkbar ist, indem das Böse nur insofern ist, als es verschwindet, insofern es aber nicht verschwindet, auch schlechterdings nicht ist. Wenn dagegen Schl. das Böse als die Für-sich-entwicklung des sinnlichen Selbstbewußtseins setzt, so sehen wir, daß nach der hier aufgestellten Ansicht das Böse schlechthin unmöglich ist, weil sich das sinnliche Bewußtsein nie ohne Gottesbewußtsein entwickeln kann. Fassen wir nun alles hier zuletzt betrachtete unter einem Blick zusammen, so ergiebt sich, wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, in dem Selbstbewußt-

sein sei Gott auf einige Weise gegeben und mitwirkend, wenn gleich das Selbstbewußtsein unter den verschiedenen Formen des Wissens und Fühlens sich thätig erweiset, daß dann nothwendig das sinnliche Bewußtsein und das Abhängigkeitsgefühl beide gleich sehr der innere Grund der Frömmigkeit seien, daß beide einander gegenseitig bedingen und nie einander entgegenwirken, sondern stets verbunden seien, daß es folglich kein unfrommes Bewußtsein, ja endlich, daß es überhaupt kein Böses, sofern es dem Guten entgegenwirkend gedacht wird, geben könne, und mithin das eigentliche Motiv des Christenthums, die Erlösungsbedürftigkeit, verschwinde. Da nun Schleiermachers Lehre allen diesen Ergebnissen auf das bestimmteste widerspricht, da sie nur das Abhängigkeitsgefühl als Grund der Frömmigkeit anerkennt, da sie dem sinnlichen Selbstbewußtsein eine dem Gottesbewußtsein entgegenwirkende Kraft zuschreibt, da sie endlich in der Unterdrückung des letztern durch das erstere ein positiv Böses setzt, so muß die Voraussetzung, aus welcher grade das entgegengesetzte von allem diesen folgt, falsch sein, wie sehr sie sich auch auf einzelne Aussagen des Werkes selbst stützt. Wir dürfen demnach nicht sagen, das Selbstbewußtsein sammt dem darin mitgesetzten Wirken Gottes sei eines, Anschauen und Fühlen aber seien nur verschiedene Formen der einen Thätigkeit des Selbstbewußtseins. Wohl; was sollen wir denn nun aber sonst hierüber festsetzen? Zuförderst mögen wir uns erinnern, daß wir von dem durch Schleiermachers Aussprüche wohlbegründeten Satze ausgegangen sind, Gott sei als die über allen Gegensatz erhabene absolute Einheit der innere Grund aller sinnlichen Erkenntniß, und als das absolute Unendliche der innere Grund aller Frömmigkeit. Wir erkannten demnach die Wirksamkeit Gottes in dem Selbstbewußtsein, und zugleich ein doppeltes Ergebniß dieser Wirksamkeit an. Wollten wir uns nun diese Zweiheit erklären, so waren

zwei Fälle denkbar; entweder liegt der Grund derselben im Selbstbewußtsein oder in der Wirksamkeit Gottes. Liegt er im Selbstbewußtsein, so kann damit nicht etwa gesagt sein, wir haben ein zwiefaches Selbstbewußtsein, denn das Selbstbewußtsein ist nur, sofern es eines ist, sondern nur dies kann die Meinung sein, es gebe eine zwiefache Form der Aeußerung des Selbstbewußtseins; indem nun die in dem letztern gesetzte Wirksamkeit Gottes der Aeußerung desselben einen bestimmten Gehalt giebt, so bekömmt auch dieser Gehalt, vermöge der zwiefachen Form der Aeußerung einen zwiefachen Charakter, und dies ist der Grund, warum die eine Thätigkeit des Selbstbewußtseins unter der einen Mitwirkung Gottes dennoch ein zwiefaches Ergebniß hat. Wir haben nun diesen Erklärungsgrund wirklich angenommen, allein wie wir gesehen, haben sich Folgerungen daraus ergeben, welche nächstdem, daß sie schon an sich unzuläßig sind, auch den Schleiermacher'schen Sätzen auf das bestimmteste widersprechen. Sonach müssen wir den gewählten Erklärungsgrund aufgeben, d. h. wir dürfen den Grund jener Zweiheit nicht im Selbstbewußtsein aufsuchen, wenn aber nicht im Selbstbewußtsein, dann offenbar in der Wirksamkeit Gottes; denn nur in einer dieser beiden Sphären kann er möglicher Weise liegen. Wir nehmen daher jetzt an, die Wirksamkeit Gottes sei der Grund jener Zweiheit. Zunächst nun sehen wir, daß wir hier nicht, wie bei dem Selbstbewußtsein, nöthig haben, die Wirksamkeit Gottes selbst als eine festzuhalten, und jene resultirende Zweiheit blos durch eine zwiefache Form der Wirksamkeit zu motiviren. Denn einmal hat es nichts widersprechendes, in Gott eine Mehrheit außer einander liegender Thätigkeiten zu denken; sodann kann man wohl beim Selbstbewußtsein das Ju-sich-sein und das Sich-äußern von einander unterscheiden, und das erstere als Einheit festhalten, während das letztere in eine formale Vielheit

sein sei Gott auf einige Weise gegeben und mitwirkend, wenn gleich das Selbstbewußtsein unter den verschiedenen Formen des Wissens und Fühlens sich thätig erweiset, daß dann nothwendig das sinnliche Bewußtsein und das Abhängigkeitsgefühl beide gleich sehr der innere Grund der Frömmigkeit seien, daß beide einander gegenseitig bedingen und nie einander entgegenwirken, sondern stets verbunden seien, daß es folglich kein unfrommes Bewußtsein, ja endlich, daß es überhaupt kein Böses, sofern es dem Guten entgegenwirkend gedacht wird, geben könne, und mithin das eigentliche Motiv des Christenthums, die Erlösungsbedürftigkeit, verschwinde. Da nun Schleiermachers Lehre allen diesen Ergebnissen auf das bestimmteste widerspricht, da sie nur das Abhängigkeitsgefühl als Grund der Frömmigkeit anerkennt, da sie dem sinnlichen Selbstbewußtsein eine dem Gottesbewußtsein entgegenwirkende Kraft zuschreibt, da sie endlich in der Unterdrückung des letztern durch das erstere ein positiv Böses setzt, so muß die Voraussetzung, aus welcher grade das entgegengesetzte von allem diesen folgt, falsch sein, wie sehr sie sich auch auf einzelne Aussagen des Werkes selbst stützt. Wir dürfen demnach nicht sagen, das Selbstbewußtsein sammt dem darin mitgesetzten Wirken Gottes sei eines, Anschauen und Fühlen aber seien nur verschiedene Formen der einen Thätigkeit des Selbstbewußtseins. Wohl; was sollen wir denn nun aber sonst hierüber festsetzen? Zuförderst mögen wir uns erinnern, daß wir von dem durch Schleiermachers Aussprüche wohlbegründeten Satze ausgegangen sind, Gott sei als die über allen Gegensatz erhabene absolute Einheit der innere Grund aller sinnlichen Erkenntniß, und als das absolute Unendliche der innere Grund aller Frömmigkeit. Wir erkannten demnach die Wirksamkeit Gottes in dem Selbstbewußtsein, und zugleich ein doppeltes Ergebniß dieser Wirksamkeit an. Wollten wir uns nun diese Zweiheit erklären, so waren

zwei Fälle denkbar; entweder liegt der Grund derselben im Selbstbewußtsein oder in der Wirksamkeit Gottes. Liegt er im Selbstbewußtsein, so kann damit nicht etwa gesagt sein, wir haben ein zwiefaches Selbstbewußtsein, denn das Selbstbewußtsein ist nur, sofern es eines ist, sondern nur dies kann die Meinung sein, es gebe eine zwiefache Form der Aeußerung des Selbstbewußtseins; indem nun die in dem letztern gesetzte Wirksamkeit Gottes der Aeußerung desselben einen bestimmten Gehalt giebt, so bekömmt auch dieser Gehalt, vermöge der zwiefachen Form der Aeußerung einen zwiefachen Charakter, und dies ist der Grund, warum die eine Thätigkeit des Selbstbewußtseins unter der einen Mitwirkung Gottes dennoch ein zwiefaches Ergebniß hat. Wir haben nun diesen Erklärungsgrund wirklich angenommen, allein wie wir gesehen, haben sich Folgerungen daraus ergeben, welche nächstdem, daß sie schon an sich unzuläßig sind, auch den Schleiermacher'schen Sätzen auf das bestimmteste widersprechen. Sonach müssen wir den gewählten Erklärungsgrund aufgeben, d. h. wir dürfen den Grund jener Zweiheit nicht im Selbstbewußtsein aufsuchen, wenn aber nicht im Selbstbewußtsein, dann offenbar in der Wirksamkeit Gottes; denn nur in einer dieser beiden Sphären kann er möglicher Weise liegen. Wir nehmen daher jetzt an, die Wirksamkeit Gottes sei der Grund jener Zweiheit. Zunächst nun sehen wir, daß wir hier nicht, wie bei dem Selbstbewußtsein, nöthig haben, die Wirksamkeit Gottes selbst als eine festzuhalten, und jene resultirende Zweiheit blos durch eine zwiefache Form der Wirksamkeit zu motiviren. Denn einmal hat es nichts widersprechendes, in Gott eine Mehrheit außer einander liegender Thätigkeiten zu denken; sodann kann man wohl beim Selbstbewußtsein das Ju-sich-sein und das Sich-äußern von einander unterscheiden, und das erstere als Einheit festhalten, während das letztere in eine formale Vielheit

auseinander tritt, nicht so aber bei der Thätigkeit, hier ist das Sich-äußern eben das In-sich-sein selbst, und eine Thätigkeit, welche nicht etwa weil sie auf zwei verschiedene Objecte geht, als eine doppelte erscheint, sondern indem sie auf ein Object geht, sich auf zwiefache Weise äußert, ist eben in sich eine zwiefache. Wir müssen daher die Wirksamkeit Gottes im Selbstbewußtsein selbst als eine zwiefache setzen, und nunmehr stellen wir folgenden Satz auf: vermöge einer Mitwirkung Gottes im Selbstbewußtsein eröffnet sich diesem das Gebiet der sinnlichen Erkenntniß, und vermöge einer andern Mitwirkung Gottes constituirt sich das Selbstbewußtsein als ein frommes. Mittelst dieser zwiefachen Mitwirkung Gottes kommt es nun auch zu einem zwiefachen Gottesbewußtsein; beide unterscheiden sich aber sowohl wesentlich als formal von einander. Wesentlich dadurch, daß die Mitwirkung Gottes, welche in dem Selbstbewußtsein die Erkenntniß des entgegengesetzten vermittelt, eben deswegen, weil sie nur als innerer Grund der Erkenntniß eines Gegenstandes wirkt, selbst gar nicht gegenständlich im Bewußtsein ist, d. h. gar nicht gewußt wird, und daher ein Gottesbewußtsein von dieser göttlichen Mitwirkung aus keinesweges unmittelbar gegeben, sondern selbst wieder durch den mittelst dieser Mitwirkung erkannten Gegensatz vermittelt ist, dagegen die Wirksamkeit Gottes, welche Grund der Frömmigkeit ist, weil sie das Selbstbewußtsein gar nicht in Beziehung auf einen Gegenstand, sondern nur in Beziehung auf sie selbst bestimmt, unmittelbar gewußt, d. h. gefühlt wird, und mithin auch von ihr aus das Gottesbewußtsein unmittelbar gegeben ist. Das eben gesagte erhellt noch deutlicher unter folgendem Ausdruck: die eine Mitwirkung Gottes bezweckt unmittelbar die Erkenntniß des Objectiven, die andere bezweckt unmittelbar eben das Gottesbewußtsein selbst, in der erstern manifestirt sich Gott in und an dem Object, in der letztern aber als Object.

Wesentlich also unterscheiden sich die beiden Arten des Gottesbewußtseins darin, daß das eine ein mittelbares, das andere dagegen ein unmittelbares ist, dieser wesentliche Unterschied aber bewirkt auch ihre formale Verschiedenheit. Die Form nämlich, unter welcher das Selbstbewußtsein das in ihm wirkende unmittelbar vernimmt, ist das Fühlen, das mittelbare Vernehmen des in ihm wirkenden aber stellt sich unter der Form des Denkens dar; daher ist das durch ein Object vermittelte Gottesbewußtsein primitiv ein gedachtes, das unmittelbar gegebene Gottesbewußtsein dagegen primitiv ein gefühltes. Wir sagen primitiv, denn auch das erstere kann ein gefühltes werden, und eben so kann nicht allein, sondern muß sogar das letztere nothwendig ein gedachtes werden. Das Gottesbewußtsein, welches an der Erkenntniß des Objectiven haftet, kann nämlich zu solcher Klarheit entwickelt werden, daß der anschauende Mensch in dem Gegenstande nicht mehr diesen selbst, sondern Gott anschaut, somit wird das unmittelbare Vernehmen des Gegenstandes ein unmittelbares Vernehmen Gottes, und folglich Gott ein gefühltes, aber dies ist doch immer nur etwas secundäres, denn dieser ganze Proceß beruht doch zuförderst darauf, daß ein Gegenstand als solcher vernommen wird, und an ihm Gott ins Bewußtsein tritt; hier also ist der Gegenstand das unmittelbar aufgenommene und mithin gefühlte, Gott aber das mittelbar aufgenommene und mithin gedachte, folglich ist, in dieser Sphäre der Mitwirkung Gottes im Selbstbewußtsein, Gott ursprünglich ein gedachtes und erst dann ein gefühltes. Wie nun hier gezeigt ist, daß das vermittelte Gottesbewußtsein wiewohl ursprünglich ein gedachtes, dennoch ein gefühltes werden kann, so ist noch leichter zu zeigen, daß das unvermittelte Gottesbewußtsein, wiewohl ursprünglich ein gefühltes dennoch nothwendig ein gedachtes werden muß. Es verhält sich nämlich mit dem letztern wie mit jedem Bewußtsein

eines Gegenstandes. Ein jeder Gegenstand wird zuerst und vor allem empfunden, d. h. er bestimmt das Selbstbewußtsein zu einem fühlenden, aber das fühlende Ich unterscheidet sich selbst von seinem Gefühl und in dieser Unterscheidung tritt das Gefühl zwischen dem Ich und dem Gegenstand in die Mitte, hierdurch aber wird sofort das Bewußtsein des Gegenstandes ein vermitteltes, d. h. der Gegenstand wird nunmehr nicht gefühlt sondern gedacht; doch bleibt dieses Denken immer ein secundäres, das ursprüngliche dagegen ist das Gefühl, oder wie man sagt, die Affection, an welcher das Denken entweder unmittelbar haftet, oder worauf es doch, wenn es etwa noch durch andres Denken vermittelt ist, in seinem Ursprung zurück zu führen ist. Indem wir nun dieses auf das unmittelbare Gottesbewußtsein anwenden, müssen wir folgendes behaupten. In dem durch keinen Gegenstand vermittelten Gottesbewußtsein ist Gott unmittelbar das afficirende und wird daher auch zuförderst empfunden, d. h. er bestimmt das Selbstbewußtsein zu einem fühlenden; wie aber das fühlende Ich sich selbst von seinem Gefühl unterscheidet, wird das Gefühl das Medium zwischen ihm und Gott, und so wird Gott ein mittelbar gewußtes oder gedachtes. Erst jetzt kann man nun eigentlich von einem Gottesbewußtsein sprechen, aber dieses ist doch von jenem früher beschriebenen dadurch specifisch unterschieden, daß jenes auf das Gefühl eines äußern Gegenstandes, dieses dagegen auf das Gefühl Gottes selbst zurückgeht und daran haftet, jenes also ursprünglich ein gedachtes, dieses ursprünglich ein gefühltes ist.

Nachdem wir nun in dieser Untersuchung so weit fortgeschritten sind, können wir den Grundgedanken des Schleiermacherschen Werks nach seiner ganzen Bedeutung überschauen. Es ist nämlich mit den Worten: das Gottesbewußtsein geht in seinem Ursprung auf ein Gefühl zurück, nicht weniger gesagt, als: Gott manifestirt sich dem Men-

schen innerlich auf gegenständliche Weise. Nach allem hierüber erörterten ist dies leichtlich zu beweisen. Es kann nämlich das Selbstbewußtsein, wenn es afficirt ist, niemals bei der Affection stehen bleiben, denn in der Affection als solcher ist es absolut leidend; da nun aber Thätigkeit zu seinem Wesen gehört, so wäre es ja in der Affection wesentlich vernichtet, wenn diese irgendwie ein beharrender Zustand wäre. Eine jede Affection des Selbstbewußtseins muß daher nothwendig nur als ein Durchgangspunkt gedacht werden, über welchen das Selbstbewußtsein unmittelbar so wie er gesetzt ist, in Thätigkeit hinausgeht, und nur als Bestimmungsgrund dieser Thätigkeit beharrt die Affection, nicht aber ihrer reinen ursprünglichen Wirkung nach, welche ein absolutes Leiden ist. Wir müssen demnach sagen: alles, was das Selbstbewußtsein afficirt, afficirt es nothwendig so, daß die Thätigkeit des letztern darüber hinausgehen kann, d. h. afficirt es als ein endliches; was dagegen dasselbe so afficirte, daß keine darüber hinausgehende Thätigkeit mehr statt finden könnte, d. h. was dasselbe auf unendliche Weise afficirt, davon müßten wir sagen, daß es das Selbstbewußtsein schlechterdings vernichtete. Wenn nun Gott das Selbstbewußtsein auf unmittelbare Weise bestimmt, so heißt dies zunächst so viel, als Gott afficirt das Selbstbewußtsein; soll dies nun durch die Affection nicht vernichtet werden, so heißt es so viel, als Gott afficirt das Selbstbewußtsein auf endliche Weise. Nun ist doch aber die über die endliche Affection hinausgehende Thätigkeit des Selbstbewußtseins offenbar keine andre, als die, mittelst welcher das Ich sich selbst von seiner Affection unterscheidet, und sich dieselbe entgegensetzt, wiederum aber muß es die Affection als das bestimmende dieser seiner Thätigkeit auf sich beziehen; so erhält denn die Affection einen doppelten und zwar entgegengesetzten Charakter, indem sie einerseits ein vom Ich unterschiedenes ihm entgegenge-

setztes, andererseits ein auf das Ich bezogenes ihm gleichgesetztes ist. In wiefern ist sie aber dem Ich entgegengesetzt? Offenbar ihrem Inhalte nach, also als das Afficirende; inwiefern ist sie ihm gleichgesetzt? Offenbar als das die Thätigkeit bestimmende, also als das Gefühl. So entstehen denn hier drei auf organische Weise zur synthetischen Einheit mit einander verbundene Glieder, das thätige Ich, das ihm entgegengesetzte Afficirende und das zwischen beiden befindliche sie scheidende und doch einende Gefühl. Daß nun der unmittelbare Ausdruck dieser Einheit der Satz ist: das Ich weiß den Gegenstand seiner Affection, das leuchtet von selbst ein; aber das Mittelglied der genannten Dreiheit, das Gefühl nämlich, verdient noch eine genauere Erwägung. Es ist nämlich dasselbe, eben weil es das verbindende Mittelglied zwischen dem Ich und dem afficirenden ist, auch mit beiden in Beziehung. Diese zwiefache Beziehung muß nun offenbar so vorgestellt werden: In Bezug auf das Afficirende ist das Gefühl leidend; es wird nämlich durch jenes unmittelbar auf irgend eine Weise bestimmt; in Bezug auf das thätige Ich aber wirkt es bestimmend. Nun kann es doch nur die nämliche Bestimmung auf das Ich ausüben, die es selbst von dem Afficirenden erlitten hat, demnach müssen wir sagen: das Gefühl wird durch unmittelbare Impression bestimmt von dem Afficirenden und überträgt diese Bestimmung auf das thätige Ich; d. h. der im Gefühl unmittelbar gesetzte Gegenstand wird mittelbar durch das Gefühl im thätigen Ich gesetzt. Da nun die so von dem Gegenstand mittelbar bestimmte Thätigkeit des Ich keine andre ist, als eben die vorstellende oder ideelle Thätigkeit desselben, so werden wir diesen ganzen Proceß so beschreiben können. Das Afficirende bestimmt realiter das Gefühl, und mittelst dessen idealiter das thätige Ich. Nun ist aber klar, daß das afficirende gar keine Bestimmung ausüben könnte, wenn es

nicht schon an und für sich ein bestimmtes wäre, somit ergiebt sich, daß in dem Ich keine Vorstellung von irgend etwas außer ihm möglich ist, wenn dieses nicht ein bestimmtes ist. Die Aufstellung dieses Satzes könnte überflüßig scheinen, indem Jedermann weiß, daß er von jeglichem Gegenstande nichts andres vorstellt, als die Bestimmtheit, die dieser an ihm selbst hat. Uns aber ist sie darum wichtig, weil hier gar nicht von einem Gegenstand die Rede ist, sondern von Gott, der an sich gar nicht Gegenstand ist, und weil daher folgendes Resultat unmittelbar daraus hervorgeht: Gott bestimmt das Selbstbewußtsein unmittelbar, oder was dasselbe sagt, Gott wirkt im Gefühl, dies setzt zufolge des eben aufgestellten Satzes voraus, daß Gott selbst ein bestimmtes sei, nun ist aber Gott an sich selbst kein bestimmtes, sondern kann es nur insofern sein, als er sich selbst eine Bestimmung giebt, demnach ist der vollständige Ausdruck für die unmittelbare Bestimmung des Selbstbewußtseins durch Gott diese: Gott bestimmt sich selbst, macht sich selbst somit zum Gegenstand, und imprimirt sich als dieser Gegenstand auf innerliche und unmittelbare Weise dem Selbstbewußtsein; dieses ist hierdurch zunächst nun als Gefühl bestimmt, allein vermöge der Thätigkeit des sich unterscheidenden Ichs, wird es sofort vorstellend, und nunmehr weiß der Mensch Gott, und zwar weiß er ihn mit der Bestimmtheit, welche Gott angenommen, da er unmittelbar in dem Selbstbewußtsein wirkte. Er erkennt also Gott so, wie sich Gott ihm unmittelbar zu erkennen gegeben hat, d. h. Gott hat sich unmittelbar in ihm und zugleich unter einem bestimmten Ausdruck für ihn geoffenbart, und dies ist jenes von Gott selbst unmittelbar in der Seele gewirkte, im Gefühl zunächst sich äußernde und darauf beruhende Gottesbewußtsein, welches, als frommes bezeichnet, einem andern Gottesbewußtsein gegenüber steht, das zwar gleichfalls von Gott, aber nicht unmittelbar in

der Seele gewirkt, sondern durch einen äußern Gegenstand vermittelt, auf ein sinnliches Gefühl zurückgeht, und in seiner ersten Entstehung nicht ein Gottesgefühl, sondern Gottesgedanke, oder, wie man sagt, die Idee Gottes ist. Auch in dieser letzten Wirkung Gottes spricht sich eine Offenbarung aus, diese aber ist so zu beschreiben: Gott wirkt in der menschlichen Seele die Vorstellung des äußern Gegenstandes, und mittelst dieses die Vorstellung des Grundes jener Vorstellung, d. i. Gottes; kurz: Gott offenbart sich hier in der Welt und als Grund derselben. Auf diese Weise, d. h. bei der Annahme einer zwiefachen Wirkung Gottes in der Seele, ergiebt sich uns auch eine zwiefache wesentlich und formal verschiedene Offenbarung Gottes; in beiden ist etwas gegeben, welches das Selbstbewußtsein unmittelbar bestimmt oder als Gefühl setzt, dieses gegebene ist jedoch in der einen das äußerlich gegenständliche, oder die Welt, in der andern Gott selbst mit der Bestimmtheit eines Objects. Hierdurch ist aber auch das Gefühl doppelt gesetzt, als sinnliches oder Welt-Gefühl und als Gottesgefühl; vermittelst beider Arten von Gefühl kommt es aber auch nothwendig zu zwei verschiedenen Vorstellungsweisen, die vermöge der Entwicklungsfähigkeit des Selbstbewußtseins sich zu zwei völlig verschiedenen Erkenntnißsphären entfalten können. Die Verschiedenheit dieser beiden läßt sich, da sie auf nichts andrem, als auf der Verschiedenheit des unmittelbar im Gefühl gegebenen beruht, leicht beschreiben. Den höchsten Zweck haben beide mit einander gemein, dieser ist die Erkenntniß Gottes; aber das zur Erreichung dieses Zweckes der Seele gegebene ist in beiden verschieden. In der einen ist die reale Wirklichkeit das gefühlte, Gott aber, obschon er als das höhere, die Wirklichkeit bedingende gefaßt wird, ist nicht gefühlt, sondern ein reiner, wiewohl mit der Auffassung des wirklichen sich nothwendig entwickelnder Gedanke. Dieses Moment, daß

die

die Wirklichkeit gefühlt, Gott aber nicht gefühlt ist, setzt einen innern Zwiespalt, dessen Schlichtung Aufgabe wird. Zunächst nämlich ergiebt es sich, daß, weil alles wirkliche gefühlt wird, Gott, weil er nicht gefühlt wird, auch nicht wirklich sei. Diesem Ergebniß gegenüber steht die Idee Gottes in ihrer Unabweislichkeit, und aus ihr geht das Postulat hervor, daß Gott nothwendig wirklich sei. Es scheint daher zunächst an der unvollkommenen Erfassung des Wirklichen zu liegen, daß Gottes Wirklichkeit nicht enthüllt ist, d. h. daß Gott nicht gefühlt ist; auf die Erkenntniß der Welt richtet sich somit die strebende Seele, und allerdings erreicht sie, je tiefer und umfassender sie die Welt erkennt, eine desto größere Klarheit der Idee Gottes, so wie hinwiederum die immer klarer werdende Gottesidee auf die tiefere Weltanschauung zurückwirkt; aber die Idealität Gottes verschwindet nicht, sie wird vielmehr um so entschiedner, je bestimmter die Realität der Welt erkannt wird; bis denn endlich die höchste Entwicklungsstufe dieser Richtung, nämlich die Erkenntniß der Unendlichkeit der Welt den ursprünglichen Widerspruch, den sie lösen sollte, in seiner höchsten Schroffheit und Unlöslichkeit offenbart. Der Unendlichkeit der Welt nämlich steht gegenüber die höchste Klarheit der Gottesidee, in welcher Gott als absoluter Grund und absoluter Zweck der Welt erscheint, und so ergiebt sich als höchste Erkenntniß in dieser Sphäre ein Satz, den wir unter einem anschaulichen Schema folgendermaßen ausdrücken können: die Welt ist eine unendliche Linie deren Anfangs- und Endpunkt Gott ist. Der Widerspruch hierin ist in die Augen springend, und doch ist dieser Satz das höchste Resultat dieser ganzen Erkenntnißsphäre, und der Widerspruch darin ist ihre Wahrheit; er soll daher nicht aufgehoben werden, wie er es auch gar nicht kann, wohl aber soll die ganze Sphäre verschwinden. Gleichwohl versucht man es, die letztere festzuhalten, und dennoch den

Widerspruch aufzuheben, allein das Streben giebt somit seine ursprüngliche Wahrheit auf, und wird zur Lüge. Auf natürliche Weise den Widerspruch durch Vermittlung zu vernichten, vermag man nämlich nicht, so vernichtet man ihn denn durch gewaltsames und willkührliches Zerhauen des Knoten. Ohne Rücksicht darauf, daß das ganze Bestreben lediglich auf der angeschauten Realität der Welt und auf der geforderten Realität Gottes beruht, leugnet man entweder die eine oder die andre, d. h. man sagt entweder: nur die Welt ist das reale, Gott aber ist ein bloßes Gedankending, und es kömmt ihm schlechthin nichts andres zu als Idealität; oder: die Idealität Gottes ist die wahre Realität, und es ist überhaupt nichts real, als eben das Ideale. Die Welt dagegen, indem sie sich als Nicht-Idealles dem Idealen entgegensetzt, ist auch nichts Reales, sondern bloßer Schein. Nächst diesen beiden gewaltsamen Lösungen des Streits giebt es auch eine dritte, welche nicht die Realität Gottes oder die der Welt, sondern nur die Zweiheit dieser beiden leugnet und sagt: das Wesen an sich ist absolut Eines, Idealität und Realität sind aber die Formen, in denen das absolute Eine sich manifestirt, so daß Gott und Welt an sich schlechthin Eins sind; will man sie jedoch unter den Formen von Idealität und Realität auseinander halten, so muß man sagen, Gott sei der Welt Idealität, die Welt aber Gottes Realität. Alle drei Ansichten sind unwiderleglich, eben weil sie willkührlich sind, doch alle drei müssen die Frage unbeantwortet lassen, woher doch jene ursprüngliche Unterscheidung zwischen Gott und Welt, welcher sie selbst ihr Dasein verdanken, und die kein Mensch allen Theorien zu Trotz los werden kann, entstanden sein mag. Der so eben beschriebenen Erkenntnißsphäre gegenüber betrachten wir nun die andre, die sich uns gleichfalls oben ergeben hat. Sie hat, wie bereits oben erinnert, mit der vorigen den Zweck gemein, welcher

die Gotteserkenntniß ist. Aber sie geht nicht wie jene von einem ursprünglichen Gegensatz aus, welcher zu vermitteln ist; Gott ist in ihr nicht das gesuchte, sondern das gegebene, sie will daher nicht die Idee Gottes realisiren, denn in ihr ist die Idee nicht das ursprüngliche, sondern das abgeleitete, vielmehr will sie die in ihr ursprünglich gegebene Realität Gottes idealisiren, d. h. sie will die durch unmittelbare reale Affection veranlaßte Vorstellung Gottes zu einer größern Deutlichkeit und Klarheit erheben, und so von der bloßen Vorstellung Gottes zu einer tiefern Erkenntniß desselben vorschreiten, so jedoch, daß sie nichts anders woher entlehntes dabei zu Hülfe nimmt, sondern jeder von ihr aufgestellte Begriff auf jene reale ursprüngliche Affection zurückgeht, und nichts aussagt, was nicht in dieser schon unmittelbar gegeben ist; daher auch jeder einzelne Begriff, wie die unmittelbare Affection selbst, eine Offenbarung Gottes ist, indem er ja nichts andres ist, als eben die Affection selbst, nur in bestimmter Beziehung vorgestellt. Daß dieses hier beschriebene Streben in sich ein unendliches ist, wird jedermann zugeben; denn wenn es schon von einem Naturgegenstand gewiß ist, daß er für die erkennende Auffassung ein unendliches ist, so ist dies da um so gewisser, wo Gott selbst sich zum Gegenstand gemacht hat. — So unterscheiden sich denn die beiden hier beschriebenen Erkenntnißsphären darin, daß in der einen Gott das stets gesuchte und niemals gefundene ist, während in der andern Gott das unmittelbar gegenwärtige, und daher niemals gesuchte und doch stets gefundene ist; ferner darin, daß die eine, je umfassender und bestimmter sie sich entwickelt, desto vollständiger sich selbst vernichtet, während die andere, je weiter sie fortschreitet, desto tiefer sich begründet und befestiget. Dies wäre denn ihre innere Verschiedenheit, gemein aber haben sie mit einander dies, daß sie beide auf göttlicher Offenbarung beruhen. Aber die Offenbarung kann in beiden

sein nur in göttlicher Causalität gegründet, und indem wir ein solches Gegebensein mit Recht als ein Gottgewirktes erkennen, entsteht uns der Begriff der Offenbarung; folglich schließen die obigen Behauptungen nothwendig die Annahme einer zwiefachen Offenbarung Gottes, einer mittelbaren und einer unmittelbaren, ein. Wenn nun Schleiermacher die hier angegebenen Prämissen zwar annimmt, gleichwohl aber von einer zwiefachen Offenbarung nichts wissen will, wenn er den Begriff einer unmittelbaren Offenbarung im Gegensatz der in der Welt sich darstellenden mittelbaren nicht gelten läßt, und eben nur die Welt für die unmittelbare Offenbarung Gottes erklärt, so scheint er seinem eigenen Princip untreu zu werden, und wir können es nur für einen Widerspruch erklären. Diesen Widerspruch nun, der uns um so bedenklicher scheint, als er seinen Einfluß durch das ganze Werk erstreckt, und in vielfacher Gestalt häufig darin wiederkehrt, wollten wir in vorstehender Erörterung so scharf, als es uns nur irgend möglich war, hervortreten lassen und ins Licht setzen. Zu diesem Zweck gingen wir zuerst von der Voraussetzung einer einigen Offenbarung Gottes in der Welt aus, und da zeigte es sich, daß alle Unterscheidung zwischen sinnlichem und frommen Gefühl eine unstatthafte sei, und daß es überhaupt nichts Unfrommes geben könne; gleichwohl setzt Schleiermacher eine solche Unterscheidung, und gründet darauf sogar seine ganze Theorie des Bösen. Wir gingen nunmehr von dieser Unterscheidung aus, und nun ergab sich uns die Annahme einer zwiefachen Offenbarung Gottes in aller Nothwendigkeit; gleichwohl leugnet Schleiermacher eine solche Zweiheit, setzt vielmehr nur eine einige Offenbarung, und gründet darauf sogar seine ganze Weltansicht, nach welcher die Welt der adäquate Ausdruck der göttlichen Allmacht, nämlich die Wirklichkeit alles in Gott möglichen ist. Beide Glieder dieses Widerspruchs werden

durch das ganze Werk gleich sehr festgehalten, und werden darin, bald der eine, bald der andere, als höchster Grundsatz gebraucht; in der Regel nun treten sie weit genug auseinander, so daß man es nicht leicht merkt, daß das Ganze auf zwei entgegengesetzte Grundgedanken gebaut sei, doch ist es unvermeidlich, daß sie nicht auch einmal so nahe an einander treten, daß der innere Widerspruch sich dem Leser wohl aufdrängt, nur daß dieser lange Zeit den Grund davon lieber in einem Misverstehen von seiner Seite sucht, als daß er das Werk selbst deshalb beschuldigte. Ein solches Aneinanderrücken der entgegengesetzten Grundsätze wollen wir jetzt nachweisen. Das Werk beginnt mit der Trennung des Dogmatischen vom Philosophischen; diese wird zunächst begründet durch den Zusammenhang des Dogmatischen mit einer frommen Sinnesart, des Philosophischen mit dem Denken über das endliche Sein. Innerlicher und schärfer aber wird die Sonderung durch die Untersuchung über das Wesen der Frömmigkeit. Von diesem wird nachgewiesen, daß es weder ein Wissen noch ein Wollen, sondern ein Gefühl sei. Weil aber auch das Wissen in seinem Ursprunge ein Gefühl und doch zugleich das Gebiet der Philosophie ist, so würde, wenn Frömmigkeit blos als Gefühl bestimmt würde, der Unterschied zwischen dem Dogmatischen und Philosophischen wieder verschwinden; es wird daher im Gefühl selbst eine Zweiheit nachgewiesen, je nachdem das die Seele bestimmende ein solches ist, worauf diese eine Rückwirkung ausübt, oder ein solches, welches schlechterdings alle Rückwirkung ausschließt, kurz: je nachdem das Bestimmende ein Endliches oder Unendliches ist. Diesem Unterschied gemäß giebt es nun auch ein doppeltes Gefühl, das nämlich des Endlichen und das des Unendlichen; nur das letztere wird als das Wesen der Frömmigkeit anerkannt, und indem das Wissen des Endlichen, welches doch der Grund und Boden der Philosophie ist, nur auf

sein nur in göttlicher Causalität gegründet, und indem wir ein solches Gegebensein mit Recht als ein Gottgewirktes erkennen, entsteht uns der Begriff der Offenbarung; folglich schließen die obigen Behauptungen nothwendig die Annahme einer zwiefachen Offenbarung Gottes, einer mittelbaren und einer unmittelbaren, ein. Wenn nun Schleiermacher die hier angegebenen Prämissen zwar annimmt, gleichwohl aber von einer zwiefachen Offenbarung nichts wissen will, wenn er den Begriff einer unmittelbaren Offenbarung im Gegensatz der in der Welt sich darstellenden mittelbaren nicht gelten läßt, und eben nur die Welt für die unmittelbare Offenbarung Gottes erklärt, so scheint er seinem eigenen Princip untreu zu werden, und wir können es nur für einen Widerspruch erklären. Diesen Widerspruch nun, der uns um so bedenklicher scheint, als er seinen Einfluß durch das ganze Werk erstreckt, und in vielfacher Gestalt häufig darin wiederkehrt, wollten wir in vorstehender Erörterung so scharf, als es uns nur irgend möglich war, hervortreten lassen und ins Licht setzen. Zu diesem Zweck gingen wir zuerst von der Voraussetzung einer einigen Offenbarung Gottes in der Welt aus, und da zeigte es sich, daß alle Unterscheidung zwischen sinnlichem und frommen Gefühl eine unstatthafte sei, und daß es überhaupt nichts Unfrommes geben könne; gleichwohl setzt Schleiermacher eine solche Unterscheidung, und gründet darauf sogar seine ganze Theorie des Bösen. Wir gingen nunmehr von dieser Unterscheidung aus, und nun ergab sich uns die Annahme einer zwiefachen Offenbarung Gottes in aller Nothwendigkeit; gleichwohl leugnet Schleiermacher eine solche Zweiheit, setzt vielmehr nur eine einige Offenbarung, und gründet darauf sogar seine ganze Weltansicht, nach welcher die Welt der adäquate Ausdruck der göttlichen Allmacht, nämlich die Wirklichkeit alles in Gott möglichen ist. Beide Glieder dieses Widerspruchs werden

durch das ganze Werk gleich sehr festgehalten, und werden darin, bald der eine, bald der andere, als höchster Grundsatz gebraucht; in der Regel nun treten sie weit genug auseinander, so daß man es nicht leicht merkt, daß das Ganze auf zwei entgegengesetzte Grundgedanken gebaut sei, doch ist es unvermeidlich, daß sie nicht auch einmal so nahe an einander treten, daß der innere Widerspruch sich dem Leser wohl aufdrängt, nur daß dieser lange Zeit den Grund davon lieber in einem Misverstehen von seiner Seite sucht, als daß er das Werk selbst deshalb beschuldigte. Ein solches Aneinanderrücken der entgegengesetzten Grundsätze wollen wir jetzt nachweisen. Das Werk beginnt mit der Trennung des Dogmatischen vom Philosophischen; diese wird zunächst begründet durch den Zusammenhang des Dogmatischen mit einer frommen Sinnesart, des Philosophischen mit dem Denken über das endliche Sein. Innerlicher und schärfer aber wird die Sonderung durch die Untersuchung über das Wesen der Frömmigkeit. Von diesem wird nachgewiesen, daß es weder ein Wissen noch ein Wollen, sondern ein Gefühl sei. Weil aber auch das Wissen in seinem Ursprunge ein Gefühl und doch zugleich das Gebiet der Philosophie ist, so würde, wenn Frömmigkeit blos als Gefühl bestimmt würde, der Unterschied zwischen dem Dogmatischen und Philosophischen wieder verschwinden; es wird daher im Gefühl selbst eine Zweiheit nachgewiesen, je nachdem das die Seele bestimmende ein solches ist, worauf diese eine Rückwirkung ausübt, oder ein solches, welches schlechterdings alle Rückwirkung ausschließt, kurz: je nachdem das Bestimmende ein Endliches oder Unendliches ist. Diesem Unterschied gemäß giebt es nun auch ein doppeltes Gefühl, das nämlich des Endlichen und das des Unendlichen; nur das letztere wird als das Wesen der Frömmigkeit anerkannt, und indem das Wissen des Endlichen, welches doch der Grund und Boden der Philosophie ist, nur auf

das Gefühl des Endlichen zurückgeht, so bleibt das Gefühl des Unendlichen als der eigentliche Boden der Dogmatik übrig, und so sind denn Philosophisches und Dogmatisches innerlich geschieden. Nun sollte man meinen, daß, wie sich die Philosophie selbstständig von dem sinnlichen Gefühl aus und dem in diesem gegebenen Object (der Welt) gemäß entwickelt, eben so sich auch die Dogmatik von dem frommen Gefühl aus und dem in diesem gegebenen Bestimmenden (Gott) gemäß entwickeln werde, eine Meinung, welche allerdings auf der natürlichen Voraussetzung beruht, daß wenn es erst eine unmittelbare, nicht auf die Welt bezügliche Wirkung Gottes im Bewußtsein giebt, diese auch für das Bewußtsein sein müsse, und also auch als ein eigenthümlicher von der Welt geschiedener Inhalt gewußt werden könne; allein diesem Wahn werden wir sogleich entrissen, denn so wie nur die Unterscheidung zwischen sinnlichem und frommen Gefühl, als zweier auf ganz verschiedenen Actionen beruhenden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins gemacht ist, so wird gleich folgendermaßen weiter argumentirt. Da es in dem Begriff einer unmittelbaren Wirkung Gottes liegt, daß sie weder zeitlich noch räumlich bestimmt sei, so ist kein Grund da, daß sie in dem einen Moment des menschlichen Lebens sei, in dem andern aber nicht sei, sie ist somit als permanent im Selbstbewußtsein zu denken, und das fromme Gefühl zieht sich folglich ohne Unterbrechung durch alle Momente des Menschenlebens. Andrerseits lehrt die Erfahrung, daß wir keinen Augenblick ohne sinnliches Gefühl sein können, demnach müssen auch die sinnlichen Gefühle eine durch das ganze Leben ununterbrochen fortlaufende Reihe bilden. Da nun auf diese Weise zwei stetige Reihen von Bestimmungen des Selbstbewußtseins gedacht werden müssen, welche sogar einander entgegengesetzt sind, insofern die eine die rückwirkende Thätigkeit des Ichs hervorruft, die andre die-

selbe absolut aufhebt, so würde, wenn beide Reihen außer einander fielen, unser Selbstbewußtsein in jedem Moment ein doppeltes und sogar entgegengesetztes sein, d. h. es wäre unwiederbringlich aufgehoben. Es muß daher nothwendig angenommen werden, daß beide Reihen in einander liegen, d. h. die fromme Erregung und die sinnlichen Gefühle müssen in jedem Moment eines werden. Dieser Argumentation zufolge müssen wir nun sagen, daß jedes wirkliche zeiterfüllende Moment des Selbstbewußtseins eine innere Durchdringung des sinnlichen und des frommen Gefühls sei, und daß es daher schlechterdings kein wirkliches Wissen gebe, welches als ein sinnliches oder frommes bezeichnet werden könnte, weil ja die Möglichkeit alles Wissens auf der Synthesis des Sinnlichen und Frommen beruht. In der Abstraction also können wir wohl Sinnlichkeit und Frömmigkeit als zwei ursprüngliche Elemente des Bewußtseins von einander sondern, bei einer Eintheilung des wirklichen Wissens aber sich jener Elemente als Unterscheidungsgrundes zu bedienen, ist durchaus unstatthaft, da rücksichtlich ihrer alles Wissen einander gleich ist. Wenn nun Dogmatik und Philosophie, die doch beide wirkliches Wissen sind, oben lediglich dadurch unterschieden worden sind, daß die eine auf das fromme, die andere auf das sinnliche Gefühl zurückgeht, so zeigt sich jetzt, daß sie beide völlig ununterscheidbar sind, indem es weder ein sinnliches Gefühl noch ein frommes giebt als wirklichen (empirischen) Zustand, sondern nur eine synthetische Einheit aus beiden, welche denn sowohl in der Philosophie wie in der Dogmatik walten muß. Und so ergiebt sich denn folgende Ansicht: Philosophie und Dogmatik sind schlechterdings geschiedene Sphären, weil sie auf zwei ursprünglich verschiedenen Beschaffenheiten des Selbstbewußtseins beruhn; weil jedoch diese Beschaffenheiten selbst im Bewußtsein niemals geschieden sind, sondern sich stets zur Einheit durchdringen, so sind Philo-

sophie und Dogmatik schlechterdings ungeschiedene Sphären. Daß das Ende dieses Satzes dem Anfang schnurstracks widerspricht, liegt vor Augen; und ist zwar in Schleiermachers Werke selbst diese letzte Folgerung nicht ausgesprochen, so ist sie darin doch durch die That aufgestellt, denn das drängt sich wohl jedem Leser desselben auf, daß wiewohl es sich von vorne herein von aller Philosophie absondert, und von einem eigenthümlichen Grundgedanken aus sich entwickeln will, darin doch nichts als eitel Philosophie anzutreffen ist. Hier haben wir also die beiden entgegengesetzten Principien Schleiermachers in einem Satze neben einander, und nun entsteht uns die Aufgabe, auch die Vermittelung dieses Widerstreits aufzusuchen, da wir in Schleiermacher selbst nimmermehr einen solchen innern Widerspruch voraussetzen können, und vermuthen müssen, daß dieser nur ein scheinbarer, durch die Form der Darstellung veranlaßter ist. Glücklicherweise ist die Lösung dieser Aufgabe nicht gar schwer, und wird sich mittelst folgender Frage von selbst ergeben. Wir fragen nämlich, warum doch Schleiermacher, der es ja dem sinnlichen Gefühl zuläßt, in dem Sebstbewußtsein einen eigenthümlichen objectiven Inhalt zu setzen, dem frommen oder Abhängigkeitsgefühl einen solchen Inhalt schlechterdings abspricht? Wenn hierauf erwidert wird, daß in dem Abhängigkeitsgefühl an sich darum kein objectiver Inhalt sein könne, weil eben Gott darin wirkend ist, Gott aber kein Object sein könne, weil dieses immer ein endliches wäre, worauf das Ich Rückwirkung ausüben könnte, wodurch denn die absolute Abhängigkeit aufgehoben würde: so können wir diese Antwort nicht gelten lassen, weil der Begriff des Objects zwar Bestimmtheit, aber nicht wesentliche Endlichkeit einschließt, und andrerseits auch ein wesentlich Unendliches nur die Bestimmung von Außen, nicht aber schlechthin alle Bestimmtheit ausschließt; diejenige Bestimmtheit, die auf Selbstbestimmung beruht, kann

ihm immer zukommen, ohne daß dadurch seine wesentliche Unendlichkeit im mindesten aufgehoben würde. Gott kann daher gar wohl vermöge Selbstbestimmung der Seele auf objective Weise gegenwärtig sein, ohne daß der Charakter absoluter Unendlichkeit dadurch irgendwie aufgegeben wäre und das hierdurch entstehende Gefühl absoluter Abhängigkeit im geringsten getrübt würde. Auch muß ja wohl Schleiermacher selbst gestehen, daß das Abhängigkeitsgefühl des Christen, obwohl in diesem Beziehung auf Gott und Beziehung auf Christum unzertrennlich sind, darum doch nicht an Reinheit verloren hat, wenn gleich die Gottheit in Christo doch unläugbar gegenständlich ist. Es muß also einen andern Grund haben, aus welchem Schleiermacher das Gottesgefühl trotz dem, daß es auf unmittelbarer Einwirkung Gottes beruht, dennoch ein ganz unbestimmtes, ja an sich völlig leeres sein läßt, so daß es, um auch nur zum wirklichen Bewußtsein zu gelangen, den Inhalt des sinnlichen Gefühls in sich aufnehmen muß, und diesen nicht einmal auf eine eigenthümliche Weise verändert; denn selbst die dadurch gegebene Beziehung alles Endlichen auf ein Unendliches wird nicht ausschließlich durch die Aufnahme des sinnlichen in das Abhängigkeitsgefühl bewerkstelligt, sondern ist auch ohne alles Abhängigkeitsgefühl und rein vom Wissen aus möglich. Das Einzige nun, was durch jene Aufnahme erreicht wird, ist, daß die an sich nur gedachte Beziehung jetzt eine gefühlte ist; diese Modification betrifft aber gar nicht den Inhalt und dessen Erkenntniß, sondern blos das auffassende Subject, ist daher selbst nur subjectiv, und so läuft denn der unläugbar aus der Tiefe geschöpfte Unterschied von Dogmatik und Philosophie endlich darauf hinaus, daß Dogmatik die subjective Auffassung alles dessen sei, was die Philosophie auf objective Weise darstelle, wodurch denn freilich zwar beide einerlei Lehre zum Inhalt haben, in der

Form aber doch sehr von einander abweichen, indem die Dogmatik nothwendig von vorn herein auf die der Philosophie unerläßliche streng wissenschaftliche Darstellung verzichtet, und dafür mit jener unentschiedenen Oscillation zwischen Gegensätzen, welche der Subjectivität eigen ist, sich begnügt, und den Vortheil hat, widersprechende Grundansichten, ohne für die eine oder die andere zu entscheiden, oder sie auf organische Weise zu vermitteln, doch in einem gewissen Herüber- und Hinüberschwanken gleich sehr festzuhalten und aufzugeben. Dieses so eben entwickelte halten wir nun für den Schlüssel zum Verständniß von Schleiermachers Dogmatik; wir wissen nämlich nunmehr, wie wir es anfangen müssen, seine Lehre zu verstehen. Offenbar nämlich müssen wir es so machen: Alles Schwanken und Unbestimmte, ja Widersprechende darin müssen wir als von der der Dogmatik wesentlichen Darstellungsform veranlaßt und zu ihr gehörig betrachten und uns dasselbe gar nicht anfechten lassen; das Bestimmte aber und allem Schwanken nothwendig zu Grunde liegende Feste und Beständige, kurz das eigentlich Positive der Lehre können wir nur in einer besondern Philosophie Schleiermachers finden, diese müssen wir in seinem Werke zu entdecken und von allem dogmatischen Fluß der Begriffe befreit vorzustellen suchen.

Indem wir nun diese Ansicht aussprechen, wünschen wir nicht mit Denen verwechselt zu werden, welche meinen, Schleiermacher habe in die christliche Lehre allerlei, namentlich pantheistische Philosopheme auf eine verdeckte und heimliche Weise einschwärzen wollen; eine Behauptung, die uns gradezu abgeschmackt erscheint, da ja in unsrer Zeit gar keine Veranlassung zu einer solchen verdeckten Handlungsweise liegt, und wenn etwa Schleiermacher daran gelegen gewesen wäre, seine Denkart zu verheimlichen, ihn ja Niemand gezwungen hat, dieselbe drucken zu lassen. Wir hingegen sind der Meinung, daß das Hindurchgehn einer bestimmten

philosophischen Denkweise durch das ganze Werk sich weder im mindesten verbirgt, noch verbergen will, daß darin alles, was nicht geradezu Darstellung der geschichtlichen Seite der christlichen Lehre ist, rein speculative Ansicht ist; wenn diese jedoch nicht in ihrem Zusammenhang so unmittelbar klar vor Augen liegt, wenn in ihrem Ausdruck oft wissenschaftliche Strenge und Bestimmtheit vermißt wird, so liegt der Grund hiervon keineswegs in einer geheimen Absicht des Verfassers, noch weniger in dessen Unfähigkeit, sondern in dem seiner Denkweise hier gegebenen dogmatischen Charakter, dessen Bestimmtheit eben philosophische Unbestimmtheit ist. Wir gehen nunmehr an die reine von aller dogmatischen Oscillation befreite Darstellung dieser Denkweise, wollen jedoch zuvor für die eben genannte Oscillation den Punkt in dem Werke nachweisen, in welchem sie zuerst entschieden und gleichsam typisch hervortritt, und von dem aus sie sich durch das Ganze zieht. Wir haben bereits oben der §. 10, 4 gegebenen Argumentation erwähnt, welcher zufolge die beiden Reihen des frommen und des sinnlichen Gefühls nicht außer einander liegen können, sondern eines werden müssen. Die Nothwendigkeit dieser Ineinsbildung beruht darauf, daß beide Reihen als ursprüngliche Elemente des Selbstbewußtseins gleich sehr ununterbrochen beharrend, und doch als einander entgegengesetzt gefaßt werden, und daß folglich, wenn sie außer einander lägen, die Einheit des Bewußtseins unwiderbringlich zerstört wäre. Ein jeder sieht, daß der reine Ausdruck der genannten Folgerung dieser ist: da nun unser Bewußtsein in seiner Einheit wirklich besteht, so folgt daraus, daß jene beiden entgegengesetzten stetig beharrenden Bestimmungen desselben nothwendig in einander fallen, d. h. auf synthetische Weise Eins geworden sein müssen. Wir sagen: Eins geworden sein müssen, nicht etwa Eins werden müssen; denn auf der vollzogenen Synthesis beruht unser

wirkliches Bewußtsein, welches ja ein seiendes, und nicht erst ein werdendes ist. So lange es nämlich wird, so lange sind wir uns unser auch nicht bewußt, das Einswerden jener beiden Elemente bedingt daher auch nur das Werden des Bewußtseins, aus dem Sein und Bestehen aber dieses letzteren folgt auch wiederum rückwärts das vollständige Eins geworden sein jener Elemente, so daß unser bewußtes Gefühl schlechterdings kein sinnliches und kein frommes, sondern stets die Einheit dieser beiden ist, und zwar die vollständige Einheit, denn jede partielle ließe die Getrenntheit der beiden Factoren immer noch irgendwie fortbestehen, wodurch es denn noch zu keinem wirklichen Bewußtsein käme. So nun, meinen wir, verhält es sich mit dieser Argumentation Schleiermachers, wenn sie streng gefaßt wird, und so gefaßt, muß auch jeder, der ihre Prämissen anerkennt, ihre Richtigkeit zugeben. Nichts destoweniger ist hier mehr zugegeben, als Schleiermacher will, denn offenbar folgt daraus unmittelbar, daß es weder eine Frömmigkeit, noch eine Sinnlichkeit als wirkliche Seelenzustände gebe, dieß aber kann er wie natürlich nicht zugeben, weil damit ja die Dogmatik als eigenthümliche Disciplin vernichtet wäre, er muthet uns daher zu, seine Argumentation nicht bis zu jenem Endresultat fortzuführen, sondern uns diesem zwar zu nähern, aber in einer schwankenden unklaren Mitte stehen zu bleiben, von welcher aus es uns scheinen mag, daß Frommes und Sinnliches gewissermaßen ineinander, und gewissermaßen außer einander fallen, und in diesem Gewissermaßen schwebt die ganze Glaubenslehre. Dieß wird deutlich aus der Art erhellen, wie Schleiermacher aus jenen Prämissen folgert, und zwar lautet die Folgerung so: Soll also Frömmigkeit als höchste Stufe des Selbstbewußtseins bestehn, so müssen die frommen Erregungen und die sinnlichen Gefühle in jedem Moment, nur in verschiedenem Maaße, eins werden, d. h. die höhere Stufe

muß die niedere in sich aufnehmen. Zum völligern Verständniß dieses Satzes müssen wir in Erinnerung bringen, daß Schleiermacher früher schon in dem Bewußtsein drei Stufen unterschieden hat; die eine und niedrigste ist die im thierischen Leben waltende, darin subjectives und objectives (Gefühl und Anschauung) nicht recht auseinander treten. Diese Stufe ist im Menschen als verschwindend gesetzt, und macht der zweiten und höhern Platz, in welcher der scharf geschiedene Gegensatz von Gefühl und Anschauung die ganze Fülle des sinnlichen Menschenlebens bildet. So wie nun jene erste Stufe auf der Unmöglichkeit, diesen Gegensatz hervorzurufen beruht, diese zweite aber in den wirklich bestehenden Gegensatz fällt, so giebt es noch eine dritte und höchste Stufe, welche auf der Möglichkeit, den Gegensatz zu vernichten beruht, und diese Stufe haben die frommen Erregungen allein inne, als in welchen Subjectives und Objectives in der Abhängigkeit von Gott ihren oppositionellen Charakter verlieren und Eins werden. Wir kehren nunmehr zu dem obigen Satze Schleiermachers zurück; eine nur einigermaßen genaue Betrachtung desselben zeigt, daß darin zwei völlig verschiedene ja einander entgegengesetzte Ansichten in Verbindung gebracht sind. Die eine setzt das fromme und das sinnliche Gefühl als zwei einander subordinirte Stufen im wirklichen Bewußtsein, die andere betrachtet beide als entgegensetzte, das wirkliche Bewußtsein jedoch gleich sehr constituirende und insofern einander coordinirte Elemente im reinen Bewußtsein. Vermöge der erstern Ansicht kömmt beiden, getrennt von einander, gleichsehr die Wirklichkeit zu, doch können sie nie ineinander fallen, sondern bedingen einander negativ, so daß das fromme Gefühl wirklich ist, nur wenn das sinnliche nicht wirklich ist; hierdurch wird auch im Selbstbewußtsein gar kein Widerspruch gesetzt, denn das trennende und zugleich vermittelnde ist da, die Zeit, nämlich das Nacheinandersein bei-

der, und ihre Beziehung keine andere, als die Identität des Ich's in beiden; der Mensch ist zwar sinnlich und auch fromm, aber wenn er sinnlich ist, ist er nicht fromm und umgekehrt. Vermöge der andern Ansicht kömmt beiden getrennt von einander keine Wirklichkeit zu, da die Wirklichkeit auf der Einheit des Selbstbewußtseins beruht, jene beiden aber in ihrer Trennung und Entgegengesetztheit auch ein zwiefaches und entgegengesetztes mithin sich widersprechendes Selbstbewußtsein setzen; die Zeit kann hier nichts vermitteln, weil frommes und sinnliches Gefühl hier nicht als verschiedene Stufen nach einander seiend, sondern als Glieder eines Gegensatzes stets mit einander seiend gefaßt werden. Weil sie jedoch wesentliche Elemente des Selbstbewußtseins sind, so muß ihnen nothwendig eine Wirklichkeit zukommen, aber eine solche, darin sie ihre Besonderheit völlig aufgegeben, und sich zu einer lebendigen Einheit indifferenzirt haben, in welcher sie weder als fromm noch als sinnlich (denn dies ist ihre Besonderheit) sondern schlechtweg in aller Ununterscheidbarkeit als wirkliches Gefühl sind. — Daß diese beiden Ansichten sich schnurstracks entgegengesetzt sind, liegt zu Tage; nun läugnen wir zwar nicht, daß sie gleichwohl neben einander bestehen können, aber nur dann, wenn sie sich nicht auf die nämlichen, sondern auf verschiedene Begriffe beziehen. Wenn man etwa dies sagt: sinnliches und frommes Gefühl sind zwei wesentliche aber entgegengesetzte Lebens-Elemente des Selbstbewußtseins, sie fallen daher nothwendig in einander, und constituiren so das wirkliche Gefühl als lebendige Einheit beider; nun sind wir aber durch irgend etwas (gleichviel wodurch) veranlaßt, auch unser wirkliches Gefühl entweder als sinnlich oder als fromm zu bezeichnen, denn es läßt sich eine empirische Frömmigkeit und eine empirische Sinnlichkeit factisch nicht läugnen, und so haben wir auch im Gebiet des Wirklichen ein frommes

und

und ein sinnliches Gefühl, aber diese beiden sind mit jenen wesentlichen Lebens-Elementen keineswegs zu verwechseln, sie sind vielmehr nur Stufen im empirischen Bewußtsein, und fallen als solche eben so nothwendig außer einander, wie jene Elemente schlechterdings ineinander fallen; wenn man etwa so argumentirt, so liegt durchaus nichts widersprechendes darin; sinnliches und frommes Gefühl als constituirende Elemente, und sinnliches und frommes Gefühl als empirische Zustände, sind völlig verschiedene Subjecte, und es kann sehr wohl von beiden verschiedenes ja entgegengesetztes gelten. Betrachten wir nun nach dieser Erörterung die oben bereits angeführte Folgerung Schleiermachers nochmals! Sie lautet: „soll also Frömmigkeit als höchste Stufe des Selbstbewußtseins bestehn, so müssen die fromme Erregung und die sinnlichen Gefühle in jedem Moment — — — eins werden, d. h. die höhere Stufe muß die niedere in sich aufnehmen." Dieser Satz ist völlig unverständlich, denn offenbar sagt er nichts anders als dieses: soll die Frömmigkeit als höchste Stufe bestehen, so muß sie als höchste Stufe nicht bestehen; sie muß nämlich mit der niederen Stufe eins werden. Freilich wird dieses Eins werden dahin näher bestimmt, daß die höhere die niedere in sich aufnimmt; aber wie soll dies Aufnehmen verstanden werden? Etwa so, daß die niedere Stufe, nachdem sie in die höhere aufgenommen, auch in dieser noch als niedere fortbesteht? Dann aber ist das Aufnehmen ein Einschachteln, keineswegs aber eine Ineinsbildung; da nun bei einem solchen Einschachteln auch der Begriff der Stufenverschiedenheit verloren geht, denn eine solche giebt es nur, so lange die Stufen auseinander liegen, so verschwindet bei dieser Vorstellungsweise sowohl der Begriff des Einswerdens als der der Stufenreihe; oder so, daß die niedere, so wie sie in die höhere aufgenommen, auch als niedere schlechterdings verschwunden ist? dann aber besteht zwar die

höhere Stufe, aber auch nur sie allein, und von einem Eins werden beider, als zweier gleich nothwendiger und gleich beharrender Factoren kann überall nicht weiter die Rede sein; oder endlich so, daß die höhere und die niedere Stufe ihre Differenzen (dasjenige was sie zu verschiedenen Stufen macht) an einander aufgeben und in ungeschiedener Einheit zusammenfließen? - Dann aber ist zwar der Forderung der Ineinsbildung vollständig genügt, allein ein Fortbestehn des einen Gliedes als höherer Stufe kann dann auch nicht weiter gedacht werden, da der Begriff der Stufe in diesem Verhältniß durchaus nicht mehr anwendbar ist. So nun sehen wir deutlich, daß dem Schleiermacherschen Satze zwei einander widerstreitende Sätze zu Grunde liegen; der eine: soll nun Frömmigkeit als höchste Stufe des Selbstbewußtseins bestehen, so muß die Sinnlichkeit als die niedrigere Stufe aufhören (wie ja nach Schleiermacher selbst auch das thierische Gefühl aufhören muß, wenn die Sinnlichkeit bestehen soll); der andere ist: soll nun das Selbstbewußtsein unter den beiden entgegengesetzten und doch mit gleicher Nothwendigkeit beharrenden Formen desselben, der Sinnlichkeit nämlich und der Frömmigkeit, dennoch in seiner Einheit bestehen, so müssen die fromme Erregung und die sinnlichen Gefühle in jedem Moment eins werden. Diese beiden Sätze sind von Schleiermacher dergestalt in einander verschmolzen, daß aus dem erstern der Vordersatz und aus dem letztern der Nachsatz gewählt, und diese formal in einen Satz verbunden worden sind, und so entsteht freilich der Satz: soll die Frömmigkeit als höchste Stufe bestehen, so müssen die fromme Erregung und die sinnlichen Gefühle in jedem Moment eins werden; aber mit demselben Rechte könnten wir den Vordersatz des zweiten mit dem Nachsatz des ersten Satzes verbindend so schlie-

ßen: soll nun das Selbstbewußtsein unter den beiden gleich nothwendig beharrenden Formen — der Sinnlichkeit und der Frömmigkeit — in seiner Einheit bestehen, so muß die Sinnlichkeit schlechterdings verschwinden. Wie nun hier jedermann sagen würde, daß dies so viel hieße als: soll die Sinnlichkeit beharren, so müsse sie verschwinden; eben so sagen auch wir mit Recht, daß Schleiermachers Satz nichts anders behauptet als, solle die Frömmigkeit als höchste Stufe bestehen, so müsse sie als höchste Stufe verschwinden. Nun sagt zwar Schl., daß die fromme Erregung und die sinnlichen Gefühle nicht absolut, sondern „nur in verschiedenem Maße" eins werden müssen. Aber diese quantitative Beschränkung des Satzes ist keineswegs eine Vermittelung des darin enthaltenen Widerspruchs, sondern stumpft nur dessen Schärfe ab, indem sie seine Glieder mehr auseinander hält. Sie stellt daher recht eigentlich die dogmatische Oscillation, deren Nachweisung wir hier unternommen, und jenes bereits oben bemerkte Gewissermaßen dar. Will man es aber auch mit ihr genau nehmen, so nimmt das Widersprechende nur noch zu. Denn wenn die Einheit des Bewußtseins auf der Ineinsbildung des frommen und sinnlichen Gefühls beruht, so muß diese Ineinsbildung eine totale sein; erfolgt das Einswerden aber nur in verschiedenem Maße, so ist auch das Bewußtsein in irgend einem Maße nicht eins, d. h. es ist überhaupt nicht eins, und mithin gar nicht vorhanden.

Doch jetzt zur Darstellung der speculativen Ansicht selbst; sie ist kürzlich folgende: die Vorstellung Gottes als eines reinen Ansich, und abgesehen von aller Offenbarung desselben, ist eine schlechterdings unvollziehbare; wir wissen Gott nur, sofern er offenbart ist und in seiner Offenbarung; nun ist aber alle Offenbarung Gottes — Welt, folglich wissen wir Gott nur in der Welt. Das Wissen Gottes in der Welt ist aber nicht etwa ein Wissen Gottes als

Welt, oder was daſſelbe iſt, ein Wiſſen der Welt als Gott, ſondern ein Erkennen des Sich offenbarenden in der Offenbarung, des Thätigen in der That, kurz der Urſache in der Wirkung. Wie nun die Urſache nie außer der Wirkung, ſondern ſtets in ihr iſt, und gleichwohl nicht ſelbſt die Wirkung, ſondern innerlich von ihr geſchieden iſt, alſo iſt auch Gott nicht als außer der Welt, ſondern als ſtets in ihr ſeiend zu denken, und iſt gleichwohl nicht ſelbſt die Welt, ſondern innerlich von ihr geſchieden. Wir denken mithin Gott nothwendig als innerweltlich, und ſcheiden ihn im Begriffe dennoch durchaus von der Welt, und wie einerſeits die Vorſtellung eines außerweltlichen Gottes ſchlechterdings unſtatthaft iſt, ſo iſt auch andrerſeits ein Identificiren Gottes mit der Welt im Begriffe völlig widerſinnig, und auch wohl geſchichtlich niemals da geweſen, wenn man gleich häufig genug gegen ſie, als gegen eine wirkliche Denkweiſe, die man Pantheismus nennt, polemiſiren hört. Vermöge dieſes Grundgedankens bildet ſich nothwendig folgende Vorſtellung Gottes und der Welt. Gott iſt im Begriff von der Welt geſchieden, inſofern er Welturſach iſt; in dieſer Scheidung wird daher die Welt als das bedingte, Gott dagegen als das Unbedingte gedacht, und ſomit iſt Gott das ſchlechthin und unmittelbar Seiende oder das Ewige, der Welt dagegen kann nur die Form des vermittelten Seins oder das Werden zukommen. Im Begriffe geſchieden iſt alſo Gott von der Welt dadurch, daß Gott nothwendig als ewig, die Welt aber als werdend, d. h. als zeitlich, gedacht werden muß. Weil aber andrerſeits die Welt die Offenbarung Gottes, und Gott ohne Offenbarung ſchlechthin ungedenkbar iſt, ſo iſt auch das Werden nothwendiger Ausdruck des Ewigen, und eine Ewigkeit ohne Zeit ſchlechthin undenkbar. Das Werden iſt alſo in zwiefacher Beziehung zu faſſen: erſtens als Form des Seins der Welt, zweitens als Ausdruck des Seins Gottes, dieſe

beiden Vorstellungen des Werdens fallen aber auch durchaus in einander, denn die Form, unter welcher die Welt ist, ist eben nichts andres als der Ausdruck des Seins Gottes, und wiederum hat das Sein Gottes keinen andern Ausdruck, als einen solchen, in welchem das formelle Sein der Welt eo ipso gegeben ist. Wir wollen jedoch besserer Einsicht wegen die genannten beiden Vorstellungen zuvor noch besonders und einzeln betrachten, um dann auch für die Einheit beider den eigentlichen Gehalt zu entdecken, und so sagt denn offenbar das Werden als Form des Seins der Welt nichts andres aus, als die dem Sein alles Bedingten nothwendige Endlichkeit, und das Werden ist insofern die Endlichkeit selbst; insofern es aber der Ausdruck des Seins Gottes ist, kann es, wie ebenfalls klar ist, nichts andres aussagen, als die dem Sein des Unbedingten nothwendige Unendlichkeit, und es ist in dieser Beziehung eben selbst die Unendlichkeit. Das Werden ist sonach in Beziehung auf die Welt die Endlichkeit, in Beziehung auf Gott aber die Unendlichkeit; weil nun aber diese beiden Beziehungen einander gegenseitig fordern, und nicht getrennt von einander zu denken sind, so ist das Werden Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich, und nur jenes insofern es auch dieses ist und umgekehrt, kurz es ist die lebendige Einheit beider. Diese Einheit nun wird offenbar angeschaut in der unendlichen Succession des Endlichen, und hiermit ist auch die wesentliche Vorstellung des Werdens vollständig beschrieben, und mit ihr auch die klare Einsicht in jene zwiefache Auffassung Gottes in der Welt gefunden, nach welcher Gott einerseits nothwendig nur ein offenbarter und mithin — Welt ist, und doch andrerseits nothwendig von der Welt geschieden ist, so daß die Welt nicht — Gott ist. Zuvörderst nämlich sagt jene unendliche Succession des Endlichen aus, daß nichts unendlich (Gott) ist, als das Endliche (die Welt); sodann aber liegt

darin eben so sehr, daß nichts endlich (Welt) ist, als eben das Unendliche (Gott); aber das Endliche ist nur in der Succession unendlich, d. h. die Welt ist nur successive Gott und eben so ist das Unendliche nur in der Succession endlich, oder Gott ist nur in der Succession (transitorisch) Welt; laß den Begriff der Succession aus deiner Weltanschauung weg, und betrachte die Welt blos als ein Beharrliches, Gegenwärtiges (so aber wird die Welt empirisch immer angeschaut) so ist sie der endliche Inbegriff alles Endlichen, und schlechterdings nicht unendlich, also nicht = Gott; laß aus deiner Vorstellung des sich offenbarenden Gottes die Succession weg, und denke ihn blos als ein in der Gesammtheit des Endlichen offenbartes Unendliches (diese Aufgabe kannst Du aber im Denken nur dann vollziehen, wenn Du die unendliche Reihe des Endlichen nicht als eine werdende, sondern als eine gewordene und bestehende, kurz wenn Du die unendliche Linie der Succession als von dem Unendlichen durchlaufen vorstellst) so ist die Welt der vollständig offenbarte Gott, und Gott ist schlechterdings = Welt. Dies ist alles ganz richtig, aber können wir denn in unserm Denken der Welt oder Gottes den Begriff der Succession weglassen? Keineswegs! In dem Denken der Welt darum nicht, weil diese ja der offenbarte Gott sein soll, d. h. weil sie als die unendliche Reihe des Endlichen gedacht werden muß, eine solche Reihe kann aber nur als eine werdende, also in der Succession aufgefaßt werden, denn eine von einem Endlichen durchlaufene Unendlichkeit ist ein widersinniger Gedanke. Aus dem Denken Gottes aber kann die Succession eben so wenig weggelassen werden, weil er ja nothwendig als sich offenbarend aufgefaßt wird, d. h. als im Bedingten und mithin Endlichen sich ausdrückendes Unbedingtes und mithin Unendliches; da aber das Endliche als solches das Unendliche nicht auszudrücken vermag, so muß es stets über seine Gränze hinausgehen,

und weil es in diesem Hinausgehen immer wieder eine Gränze setzt, so kann das Hinausgehen selbst kein Ziel und Gränze haben, sondern ist nothwendig unendlich, dieses unendliche Hinausgehen des Endlichen über sich selbst ist nun eben die unendliche Succession, und diese ist mithin die Form, unter welcher allein der sich offenbarende Gott vorgestellt zu werden vermag. Weil nun die Welt nur als die Unendlichkeit erfüllend mit Gott identisch ist, dieses Erfüllen selbst aber nur in einer unendlichen Succession realisirt wird, so ist auch in keinem Punkt dieser Succession, d. h. in keinem Zeitmoment, jene Identität gegeben, sondern Gott und die Welt sind stets, und, weil die Succession unendlich ist, sogar unendlich geschieden, und nun läßt sich Gottes Einheit mit der Welt und seine Verschiedenheit von derselben scharf und genau bestimmen; man braucht nur des zwiefachen Weltbegriffes sich deutlich bewußt zu werden, vermöge welches die Welt einmal lediglich als Totalität des Wirklichen (mundus actualis) sodann als der vollständige Ausdruck des sich offenbarenden Gottes (mundus potentialis) gefaßt wird. Die actuelle Welt ist nun nicht und niemals = Gott, Gott aber schlechterdings = der potentiellen Welt und zwar so sehr, daß die eigentliche Definition Gottes keine andere sein kann, als diese: Gott sei die mögliche Welt. Eben deswegen ist aber auch die mögliche Welt der Ewigkeit Gottes adäquat, folglich ist die wirkliche Welt niemals die realisirte mögliche, sondern stets nur die ins Unendliche realisirt werdende; d. h. mit andern Worten: die Wirklichkeit ist kein ruhendes und stillstehendes Quantum, sondern vermöge der ununterbrochen fortgehenden Realisirung der möglichen Welt ein ins Unendliche wachsendes, kurz: Gott hat sich nicht etwa nur in einer gewissen Zeit, von einem bestimmten zeitlichen Anfang bis zu einem bestimmten zeitlichen Ende, offenbart, sondern offenbart sich durch alle Zeit, so daß ins Unendliche jeder

neue Zeit-Moment eine neue Offenbarung Gottes ist; doch ist diese in das Unendliche gehende Kette von Offenbarungen nichts als das zeitliche Wirklichwerden der Einen, untheilbaren, in der potentiellen Welt ewigerweise gedachten Offenbarung Gottes. — Diese Gedankenreihe nun noch stetig weiter zu entwickeln, verbietet sich hier von selbst und ist auch für den gegenwärtigen Zweck nicht weiter nöthig; es genügt 1) den Gesichtspunkt angegeben zu haben, unter welchem alle Gotteslehre, mithin auch der christliche Glaube, entwickelt werden soll, und welcher in dem Satze ausgedrückt ist, daß Gott schlechterdings nicht als ein Ansich, sondern auch in seiner Absolutheit als sich offenbarend gedacht werden muß; und 2) die nothwendig aus diesem Gesichtspunkt folgende Auffassung der wirklichen Welt als einer stets werdenden, stetigen und unendlichen Reihe von Offenbarungen Gottes, bezeichnet zu haben; und nun verlassen wir dies abstracte Gebiet und treten mit dieser Ansicht ausgerüstet beschauend in die Wirklichkeit. Hier tritt uns nun zuförderst die Natur entgegen, und in ihr finden wir unsre Ansicht auf unabweisliche Art bestätigt. Wir sehen da ein unendliches sich durch eine stetige vermöge des causalen Zusammenhangs durchaus verbundene Reihe endlicher Gestaltungen ziehen, welche Gestaltungen einen immer höhern und vollkommenern Ausdruck jenes Unendlichen darstellen, und doch nirgends den absoluten und adäquaten Ausdruck desselben zu erreichen vermögen. Diese Reihe nun muß unsrer Ansicht gemäß ins Unendliche gehen, und es kann für sie durchaus keinen Stillstand geben. Nun sehen wir allerdings, daß die Naturreihe zwar rückwärts betrachtet sich in eine unendliche Vergangenheit verliert, in ihrem Fortschreiten dagegen angeschaut scheint sie bei einer bestimmten endlichen Gestaltung als ihrem höchsten stehen zu bleiben. Offenbar ist der Mensch die vollkommenste Gestaltung der Natur und eine höhere giebt es nicht; somit

scheint der von uns postulirte unendliche Fortschritt der Entwicklung gefährdet. Es scheint aber auch nur so; denn versteht man unter Natur nur die an die Materie gebundene endliche Gestaltung des Unendlichen, so hat die Natur allerdings im Menschen den Endpunkt ihrer Entwickelung erreicht, aber die endliche Gestaltung des Unendlichen ist damit nicht nothwendig gleichfalls beendet, sie braucht ja nicht an die Materie gebunden, sie braucht ja nicht Natur zu sein. Ist dem also, so müssen wir nun den Menschen als den Endpunkt der Naturentwickelung, zugleich aber als den Anfangspunkt einer neuen und höhern Grundform der endlichen Offenbarung des Unendlichen betrachten können. Dies aber vermögen wir allerdings, und zwar ist eben die der Materie entbundene freie Thätigkeit des Geistes selbst die neue in und mit dem Menschen anfangende Grundform. Man kann nämlich sagen: die Natur in all ihrer Entwickelung ist eben nichts als die Geburt des Geistes, in und mit dem Menschen ist diese Geburt vollständig erfolgt, aber der Geist ist nicht etwas außer dem Menschen und durch ihn gesetztes, sondern eben der Mensch selbst ist der geborne Geist, wiederum aber ist auch der Mensch nicht etwas außer der Natur und durch sie gesetztes, sondern eben die vollendete Natur selbst ist der Mensch. So ist also der Mensch zugleich Natur und Geist, als Natur gebunden an die Materie, als Geist befreit von der Materie, als Natur Endpunkt einer Entwickelungsreihe, als Geist Anfangspunkt einer höhern Entwickelungsreihe. Wir haben uns nun diese letztere selbst nach Form und Inhalt vorstellig zu machen, und thun dieses folgendermaßen. Zunächst ist klar, daß der Geist nicht etwa Gott an sich, sondern eben so wie die Natur der sich endlich offenbarende Gott ist, und also gleichfalls in einer Reihe endlicher Gestaltungen erscheinen muß, welche Reihe entweder selbst ins unendliche geht, oder wie die Natur in einer höchsten Gestaltung endet, welche dann

wiederum der Anfang einer noch höhern Entwickelungsreihe ist. Wäre der Geist nun von der Natur vollständig gelöset, so müßten seine Gestaltungen, oder was dasselbe ist, die Offenbarungen Gottes unter der Form des Geistes, auch in aller Reinheit so erscheinen, wie sie an sich sind, weil aber der Geist da wo er hervorbricht, nämlich im Menschen, nothwendig an die Natur im Menschen gebunden bleibt, so haben auch alle Gestaltungen des Geistes etwas von der Natur an sich, welches ihre Reinheit trübt und verdunkelt. Denn hier in diesem höhern Gebiet der Offenbarung ist die Natur nothwendig das Hemmende, denn die hervorbringende Kraft ist nicht mehr in ihr, sondern im Geist, in ihr ist nur noch die das bereits hervorgebrachte erhaltende Kraft, und mittelst dieser hält sie auch den Geist, ihren freien Sohn, der ihrer nicht bedarf, da er die erhaltende Kraft in ihm selber hat, noch fest, und dieses Festgehaltensein des Geistes von der Natur ist eben das Verdunkelnde an den Gestaltungen desselben, es ist der Zug des Geistes nach der Materie, am Menschen unmittelbar angeschaut ist es die Sinnlichkeit. Betrachten wir dem eben erörterten gemäß nunmehr den Menschen: er ist Geist, er ist Natur, er ist von der Fessel der Natur innerlich befreiter Geist, er ist von der Fessel der Natur äußerlich festgehaltener Geist, als letzterer ist er eben der Gipfel der Natur, als ersterer ist er die Werkstatt und der werdende Ausdruck des sich offenbarenden Gottes. Als Gipfel der Natur will er nothwendig das Beharren derselben, als Gestaltung des sich offenbarenden Gottes will er eben so nothwendig die Vernichtung der Natur, denn alles was ist, soll jetzt Geist sein, eben so wie früher alles seiende Natur war; so also ist in dem Menschen, so wie er nur in der Welt hervortritt, ein innerer und ursprünglicher Widerspruch gesetzt, und zwar ein solcher, dessen beide Glieder mit gleicher Nothwendigkeit beharren müssen, wenn

der Mensch als solcher nicht eben wieder verschwinden soll. Nun ist doch aber der Mensch nicht eine Zweiheit, so daß die entgegengesetzten Wesen desselben neben einander bestehen könnten, sondern eine Einheit, so daß diese beiden Wesen einander irgendwie begränzen und zu einem Mittlern bestimmen müssen, ohne doch auch als entgegengesetzte zu verschwinden; eine solche Einheit ist aber die quantitative. Es liegt in dem Begriff dieser quantitativen Einheit, daß Natur und Geist Quanta seien, welche in ihrer Totalität im Gegensatz beharren und einander entgegenwirken, theilweise aber sich zu einer mittlern Einheit durchdringen. Diese mittlere und theilweise Einheit ist nun der Mensch. Da aber die Totalitäten von Geist und Natur in ihrem Gegensatz gar nicht außerhalb des Menschen fallen können, sondern nur in und mit dem Menschen gesetzt sind, so muß der Mensch wie er einerseits nur als partielle Einheit jener beiden ist, andrerseits auch nothwendig als totale gegen sich selber streitende Zweiheit derselben sein. Wie ist dies zu denken? Offenbar so. Der Mensch als jene partielle Einheit ist selbst nicht der ganze und völlige Mensch, sondern nur ein Theil desselben, der ganze und völlige Mensch aber, welcher die Totalitäten von Natur und Geist ausdrückt, ist auch niemals Einheit sondern nur die Totalität der partiellen Einheiten, das heißt denn so viel als: wir denken den Menschen nothwendig als eine Vielheit von partiellen Einheiten, und zugleich als Inbegriff aller dieser Einheiten, kurz wir denken den Menschen nothwendig in einer Mannigfaltigkeit von Individuen, und eben so nothwendig als die diese Mannigfaltigkeit umfassende Sphäre, oder als Geschlecht. Das Menschengeschlecht nun stellt den Kampf dar zwischen Natur und Geist, der einzelne Mensch ist an und für sich eine theilweise Einheit beider, und hat auch nur als diese Einheit Wirklichkeit, aber weil er nicht wie die reinen Naturgestalten die Gat-

tung repräsentirt, sondern nur als ein Theil des Geschlechtes lediglich in demselben ist und lebt, so nimmt er auch nothwendig Theil an dem innern Kampf des Geschlechts, so jedoch, daß der Kampf nicht wesentlich in ihm sein kann, denn dann wäre jene partielle Einheit die er darstellt, und mit ihr seine Wirklichkeit, vernichtet, sondern nur auf accidentelle Weise an ihm ist, und er nur vermöge seiner theilweisen Einheit von Natur und Geist mit dem im Geschlecht seienden absoluten Geist und der absoluten Natur in nothwendiger Verbindung steht, und auch von beiden Einwirkungen erleidet. Auf zwiefache Weise manifestirt das Menschengeschlecht seine Realität, einmal in der quantitativen Durchdringung der in ihm gegebenen entgegengesetzten Kräfte des Geistes und der Natur, in welcher Durchdringung es die Individuen setzt, zweitens in dem an den Individuen hervorbrechenden Gegensatz und Kampf jener entgegengesetzten Kräfte. — Wir wollten uns die Entwickelungsreihe der Offenbarungen Gottes unter der Form des Geistes auf allgemeine Weise ihrer Form nach vorstellig machen, diese Aufgabe haben wir nunmehr gelöset. Da der Geist stets an die Natur gebunden ist, so haben seine Gestaltungen auch immer den zwiefachen Charakter von Natur und Geist an sich, und somit wird auch ihre Form einen doppelten Ausdruck haben können, jenachdem der eine oder der andre der genannten beiden Charaktere vorzugsweise ins Auge gefaßt wird; doch wird jeder dieser beiden Ausdrücke nicht etwa nur die Natur oder nur den Geist in den Gestalten, sondern beide verbunden vorstellig machen, wie denn in der Form selbst beide verbunden sind, nur daß in dem einen Ausdruck die Natur als durch den Geist bestimmt, in dem andern der Geist durch die Natur bestimmt aufgefaßt wird. Dieses vorausgeschickt, sagen wir nun Folgendes: Die Form der Gestaltungen des Geistes unter dem Charakter der Natur angeschaut, ist das sich in

einer Mannigfaltigkeit von Individuen darstellende Menschengeschlecht; diese nämliche Form unter dem Charakter des Geistes angeschaut, ist das in einer Mannigfaltigkeit von Individualitäten den Kampf von Natur und Geist ausprägende und stetig fortleitende Menschengeschlecht. Der erste dieser beiden Ausdrücke faßt einseitig die quantitative Ineinsbildung von Natur und Geist auf, und setzt sie als bestehend, der andre faßt eben so einseitig den Kampf von Natur und Geist auf, und setzt ihn als bestehend; im ersten ist dieser Kampf, im letzten jene Ineinsbildung als verschwindend gesetzt. Beide Ausdrücke beschreiben die Form auf entgegengesetzte Weise, und beiden kommt doch gleich sehr Wahrheit zu, die Form selbst wird daher die lebendige Durchdringung dieses Gegensatzes sein, und die Synthesis jener beiden gegebenen Ausdrücke wird der allseitige, der gesuchten Form völlig adäquate Ausdruck sein. Wir haben daher diese Synthesis zu vollziehen. Es wird in ihr eine Vorstellung gefordert, in welcher das Menschengeschlecht zugleich besteht und nicht besteht, und den Kampf von Natur und Geist zugleich aufhebt und setzt; diese Vorstellung ist aber offenbar vollzogen in dem Begriff einer stetigen aus einem innern Thätigkeitsprincip hervorgehenden, stets fortschreitenden Entwickelung des Menschengeschlechts, und die gesuchte Form des sich als Geist offenbarenden Gottes ist demnach gefunden, sie ist nämlich das sich entwickelnde Menschengeschlecht oder die Geschichte.

Daß der Begriff der Entwickelung wirklich den oben aufgezeigten Gegensatz ausspreche und vermittele, läßt sich leicht zeigen. In jedem Moment der Entwickelung ist das Menschengeschlecht ein bestehendes, weil aber jeder Entwickelungsmoment nur als ein Durchgangspunkt zu fassen ist, welcher so wie er gesetzt ist, wieder verschwindet und an einem höhern Moment aufgegeben wird, so besteht das Menschengeschlecht in jedem Moment der Entwickelung nicht;

kürzer: das Menschengeschlecht ist nicht, weil es in der Entwickelung begriffen ist, in welcher es nur wird, das Menschengeschlecht ist, weil die Entwickelung eine stetige, d. h. eine solche ist, in welcher jeder höhere Moment an dem niedern als an seinem Träger haftet und ihn nicht vernichtet, sondern festhält und nur verklärt. Ferner: jeder Entwickelungsmoment des Menschengeschlechts stellt dar eine Ineinsbildung von Natur und Geist, und der Kampf dieser beiden ist somit aufgehoben, weil aber jeder Entwickelungsmoment nur ein Durchgangspunkt ist, so ist an jeder Ineinsbildung unmittelbar wieder der Kampf gesetzt; kürzer: das Menschengeschlecht giebt die Ineinsbildung von Natur und Geist an den Kampf derselben auf; weil es in der Entwickelung begriffen ist, die Ineinsbildung also nicht ist, sondern nur wird; das Geschlecht giebt den Kampf von Natur und Geist an die Ineinsbildung derselben auf, weil die Entwickelung eine stetige, d. h. eine solche ist, in welcher der Kampf nie an sich hervortreten kann, sondern stets an der Ineinsbildung haftet, und sie nicht vernichtet, sondern in einer höhern Einheit verklärt. — Die Form des sich als Geist offenbarenden Gottes ergiebt sich uns als Geschichte, und die Geschichte ist auch gar nicht anders zu verstehn, denn als Ausdruck des Kampfes von Natur und Geist und als das werdende Product dieses Kampfes; ja Geschichte und Menschengeschlecht sind ganz und gar ein und dasselbe, die Natur selbst in dem Menschen ist Geschichte. Denn kein Mensch wird geboren als bloßer Repräsentant der natürlichen Gattung Mensch, sondern er hat eine bestimmte Individualität, die ihn selbst zu einer eigenthümlichen Gattung macht, und diese Individualität, welche das Product ist aller frühern Geschichte und die Anlage der künftigen, diese Individualität ist seine Natur wie sie sein Geist ist, daher also die Natur des Menschen eine geschichtliche That, und seine geschichtliche That die Na-

ifestation seiner Natur ist. — Nachdem hiermit die Form es sich als Geist offenbarenden Gottes zur Anschauung erhoben ist, ist nunmehr der Inhalt dieser Form, d. h. die Offenbarung Gottes selbst zu betrachten, diese aber ist, wie von selbst klar ist, der Inhalt der Geschichte, und die Betrachtung derselben kann eigentlich nur in einer speziell durchgeführten Darstellung der Entwickelung des productiven Geistes in der Geschichte, vollständig gegeben werden. Von einer solchen Darstellung müssen wir aber hier, wie sich von selbst versteht, eben so abstehen, wie wir oben uns einer speziellen Darstellung der Naturentwickelung enthalten mußten. Nun konnten wir aber oben allerdings die Anschauung der Naturentwickelung als bekannt voraussetzen, theils weil die Gestaltungen der productiven Natur sich scharf und bestimmt in sich selbst begränzen, und die fortschreitende Entwickelungsreihe, bei auch nur einiger Bekanntschaft mit den einzelnen Gestalten sich fast unwiderstehlich aufdringt, theils weil wir in der Anschauung unser selbst den absoluten Maßstab für den Naturprozeß haben, indem ja die höchste Naturgestaltung uns unmittelbar in der Selbstbetrachtung gegeben ist, so daß allen untergeordneten Gestaltungen vermöge des Verhältnisses der Nähe oder Ferne, in welchem sie zu dem Menschen sich befinden, ihr bestimmter Ort in der Entwickelungsreihe angewiesen wird. Nicht so aber verhält es sich mit der Geschichte; theils nämlich begränzen sich die geschichtlichen Gestaltungen keinesweges so scharf, sondern scheinen mehr in einander zu fließen, so daß zwar ein äußerer Fortschritt in der Zeit wahrgenommen wird, ein innerer Fortschritt aber in der Entwickelung nicht so leicht angeschaut werden mag, theils fehlt es uns hier auch an einem Maßstab, wonach wir diesen Fortschritt bestimmen könnten, weil ja die Geschichte noch in der Entwickelung begriffen ist, es also noch zu keiner höchsten Gestaltung darin gekommen ist. Wir müssen

uns daher hier damit begnügen, mit Voraussetzung des Factischen, die darin sich aussprechende Entwickelung des Geistes auf allgemeine Weise nach der Analogie der Naturentwickelung zu betrachten. Daß diese Betrachtungsweise uns nicht von der Wahrheit abführt, ist daraus klar, daß die derselben zu Grunde liegende Annahme einer Analogie zwischen der Entwickelung des Geistes und der der Natur ja keine willkührliche Hypothese, sondern ein nothwendiges Postulat ist. Denn da die Offenbarungen Gottes, wie oben gezeigt worden, nothwendig in stetiger Succession erfolgen, so hängen auch Natur und Geschichte stetig mit einander zusammen, die Offenbarungen in der Geschichte sind nur der fernere Progreß der Offenbarungen in der Natur, und weil beide nicht zwei Reihen, sondern nur eine stetige Reihe ausmachen, so muß der Entwickelungstypus dieser Reihe sich sowohl in der Geschichte, als in der Natur aussprechen, d. h. in beiden muß der nämliche Typus herrschen. Indem wir nun diesen Weg der Betrachtung einschlagen, erhalten wir den wichtigen Vortheil, daß die Erkenntniß der Naturreihe und die der Geschichtsreihe sich gegenseitig ergänzen; in der Naturreihe nämlich tritt uns der Endpunkt mit entschiedener Klarheit entgegen, während der Anfangspunkt in dunkle Vergangenheit sich verliert; umgekehrt ist in der Geschichtsreihe der Anfangspunkt in aller Bestimmtheit ausgesprochen, während der Endpunkt in dunkler Zukunft verhüllt ist. Wir werden daher nicht irren, wenn wir den Anfang der Naturreihe in Analogie mit dem der Geschichtsreihe, und dagegen das Ende dieser in Analogie mit dem jener vorzustellen suchen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß wenn wir hier von einem Anfang der Naturreihe reden, wir unter Natur, wie in der ganzen bisherigen Betrachtung, die an die Materie gebundene Offenbarung Gottes verstehen, so daß die Bildung der Materie selbst keineswegs zur Naturentwickelung gehört,

son-

sondern Inhalt einer frühern Offenbarungsreihe ist, welche, wie die Naturreihe als Geburt des Geistes, eben so ihrerseits als Geburt der Natur vorgestellt werden kann, und welche wir in dieser Darstellung völlig übergehn. Durch die so eben gemachte Bemerkung ist der der Geschichtsreihe analoge Anfang der Natur völlig entschieden. Wie nämlich die Geschichte auf dem steten Gebundensein des Geistes an die Natur einerseits und auf dem Streben des Geistes, sich von den Fesseln der Natur zu befreien, andrerseits, beruht, eben so beruht die Naturentwickelung einerseits auf dem steten Gebundensein der Naturkraft (natura naturans) an die Materie, und andrerseits auf dem Streben der Naturkraft, sich von der Fessel der Materie zu befreien, und wie dort der Mensch Endpunkt der Naturreihe und Anfangspunkt der geistigen Bildungen, so ist hier die lebensschwangere Materie zugleich letztes und höchstes Product einer frühern Bildungsperiode und Anfang der Naturentwickelung; endlich wie dort der Geist die offenbarende Thätigkeit Gottes ausdrückt, die Natur aber das dieselbe hemmende bezeichnet, so enthält hier die Naturkraft die Gottesthätigkeit, die Materie aber das Hemmende. Es kann hier nicht unsre Absicht sein, von dem angegebenen Anfang aus, die stetige Entwickelung der Natur bis zum Menschen hinauf darzustellen; blos darum ist es uns zu thun, uns einzelne besonders charakteristische Momente derselben zu vergegenwärtigen, um mittelst der uns deutlichern Naturentwickelung die uns dunklere Geschichtsentwickelung anschaulich zu machen, wie wir so eben mittelst des uns deutlichern Geschichtsanfangs den dunklern Naturanfang unsrer Vorstellung näher gebracht haben. Das erste für die Erkenntniß der Geschichte vornehmlich lehrreiche Moment in der Naturentwickelung, welches wir hier hervorheben, ist die durch alle Naturanschauung bestätigte Thatsache, daß in dem Verhältniß, in welchem die Naturgestaltungen vollkom-

mener werden, die hemmende Gewalt der Materie abnimmt, so daß wir von dieser Seite betrachtet sagen können, die fortschreitende Entwickelung der Natur sei nichts anders, als die durch sie immer vollständiger bewirkte Ueberwindung der Materie, mithin auch einleuchtet, daß in der ersten und folglich unvollkommensten Naturgestaltung die Materie das absolute Uebergewicht habe, eben so wie dieselbe in der letzten und vollkommensten Naturgestalt, d. h. im Menschen, am vollständigsten unterjocht ist. Nun wird zwar in den zwischen der ersten und letzten liegenden Naturgestalten die Materie je mehr und mehr überwunden, weil aber keine derselben sie völlig bezwingt, vielmehr eine jede von ihr in gewissem Grade überwältigt wird, so steigt die hemmende Gewalt der Materie mit der höhern Vollkommenheit der Gestaltungen, denn was eine höhere Gestalt hemmt, beweist doch offenbar eine größere Gewalt, als was eine unvollkommenere bezwingt. Man kann daher sagen, daß die Gewalt der Materie durch den fortschreitenden Naturverlauf, wenn dieser in seiner Ganzheit betrachtet wird, abnimmt, entschieden aber zunimmt, wenn man sie in Bezug auf die einzelnen Gestaltungen in der progressiven Reihe betrachtet. Während also der in den niedern Bildungen entschieden sichtbare Fortschritt der Entwickelung in den höhern immer dunkler wird, und ein immer tieferes Versinken in die Materie sich ausdrückt, geht die Naturentwickelung im Ganzen ihren ruhigen Gang, und da wo, wenn man auf das einzelne sieht, der Entwickelungstypus ganz verschwunden ist, da ist es, wo plötzlich der Mensch hervortritt, der Mensch, der ganz und gar Naturgestalt und doch von allen andern Bildungen so absolut geschieden ist, daß schlechterdings jeder Uebergang von der höchsten Naturbildung unter ihm zu ihm unmöglich ist; überschaut man jedoch die ganze Naturentwickelung, so ist sie nichts als die Offenbarung des Menschen, so wie der Mensch die voll-

ständige Offenbarung Gottes in der Natur ist. Zwar ist die ganze Naturreihe nichts als die Offenbarung Gottes, doch nur in sofern, als sie die Offenbarung des Menschen ist, und wenn in jedem Naturwesen die Thätigkeit des sich offenbarenden Gottes auf endliche Weise und durch die hemmende Materie verdunkelt gesetzt ist, so erscheint in dem Menschen diese Thätigkeit in aller Unendlichkeit nicht gehemmt von der Materie, sondern sie durch vollständige Herrschaft über sie verklärend, so daß, während in allen andern Naturbildungen Gott nur dunkel und transitorisch wirkend erscheint, in dem Menschen ein wahrhaftes Sein und Einwohnen der absoluten Gottesthätigkeit oder des Geistes gesetzt ist. Der Mensch ist also die untheilbare Einheit eines doppelten Wesens, der Natur und des Geistes, und ist auch nur vermöge dieser Einheit der Befreier der Natur von der Gewalt der Materie. Aber es ist auch eben nur die Natur selbst, d. h. die Naturkraft, nicht etwa die Naturgestaltung in ihren Bildungen, welche in dem Menschen befreit ist, die Naturkraft ist jetzt freie Thätigkeit worden, und als solche ist sie von der Materie befreit. Aber die Natur, welche aufhört Kraft zu sein, hört auch auf Natur zu sein, es liegt daher in der Offenbarung der Naturbefreiung, d. h. in der Erscheinung des Menschen, unmittelbar die Forderung an die Natur sich selbst aufzugeben, sich zu entäußern und zu verläugnen, und nur in der Vollziehung dieser Forderung ist die Natur befreit. Aber diese Forderung wird nicht vollzogen. Die Natur will nicht frei sein in dem Menschen sofern er Geist, sondern sofern er Natur ist, d. h. sie will nicht in dem Geist, sondern in ihr selbst frei sein, und daher ist in dem Menschen, so wie er nur gesetzt ist, zugleich der innere Zwiespalt zwischen Natur und Geist gesetzt, den wir bereits oben beschrieben haben, und der der Grund ist, daß der Mensch als Einheit von Natur und Geist nicht ein seiender sondern werdender ist,

d. h. daß er zu seinem wahren Wesen sich nur als Geschlecht geschichtlich entwickeln kann, und auch nur am Ende dieser Entwickelung, wenn es anders ein solches giebt, in seinem wahren Wesen persönlich erscheinen kann. Mit der Erscheinung des Menschen in der Natur ist daher der absolute Geist noch nicht offenbart, sondern nur der mit der Natur kämpfende Geist; die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geschlechts aber ist eben die allmählige immer völliger werdende Offenbarung des absoluten Geistes, so daß am Schlusse der Geschichte eine menschliche Persönlichkeit gesetzt sein muß, welche dergestalt die Einheit von Natur und Geist ist, daß in ihr der absolute Geist Natur geworden, und die Natur in die Klarheit des Geistes aufgeht. Wollen wir nun die Entwickelung der Offenbarung des absoluten Geistes dem allgemeinen Typus nach unsrer Anschauung vorführen, d. h. wollen wir eben so wie wir hier die Naturentwickelung betrachtet, auch die Geschichtsentwickelung uns vorstellig machen, so können wir, ohne auf die wirkliche Geschichte irgendwie Rücksicht zu nehmen, blos der postulirten Analogie zufolge, welche zwischen Geschichte und Natur obwalten muß, folgendes der so eben betrachteten Naturentwickelung völlig paralleles Bild der geschichtlichen Entwickelung aufstellen. Wie dort der Kampf von Materie und Naturkraft den Inhalt der Naturentwickelung auf die allgemeinste Weise bezeichnet, so bildet auch hier der Kampf zwischen Natur und Geist den allgemeinsten Ausdruck für den Inhalt der Geschichte. Ganz so wie dort werden wir auch hier den Kampf als einen solchen bezeichnen müssen, in welchem der Geist die Natur je mehr und mehr überwindet; es wird also auch hier feststehen, daß, so wie die vollständig vom Geiste überwundene Natur das Ende der Geschichte ist, eben so auch die möglichst größte Unterdrücktheit des Geistes durch die Natur der Anfang der Geschichte ist, daß aber die zwischen

diesen beiden äußersten Punkten liegende Entwickelung, d. i. der Gang der Geschichte, nichts andres ausdrückt, als den werdenden Sieg des Geistes über die Natur. Wir werden aber auch bei der Geschichte, wie oben bei der Natur, unterscheiden müssen zwischen dem durch die Geschichte schreitenden, sich immer völliger befreienden Geiste, und zwischen der Reihe geschichtlicher Gestaltungen, in welchen jener Geist sich ausprägt. Von diesen Gestalten wird gelten, daß in dem Maße, in welchem sie höherer Ausdruck des Geistes sind, in demselben Maße die hemmende Gewalt der Natur sich vollständiger in ihnen manifestirt, so daß diese Gewalt in demselben Verhältniß subjectiv zunimmt, in welchem sie objectiv abnimmt. Wir werden dieses Verhältniß hier folgendermaßen beschreiben können. Der fortschreitende Geist in der Geschichte muß sich zeigen in dem immer vollständigern Besitzergreifen des Menschen von der Natur, in der stets zunehmenden Verwandlung der Natur in ein Organ menschlicher Thätigkeit, in der die Welt immer mehr umfassenden menschlichen Intelligenz, in der immer deutlicher werdenden Erkenntniß der Aufgabe des Geschlechts, welche in der Forderung, die Natur zu überwinden, als absolutes Gesetz für alle Menschen sich darstellt; endlich und am allersprechendsten in den an einzelnen Punkten der Geschichte hervortretenden immer tiefern, den absoluten Geist immer völliger offenbarenden menschlichen Individualitäten. Die hemmende Gewalt der Natur muß ihre zunehmende Wirkung theils darin manifestiren, daß große geschichtliche Massen selbst auf hohen Stufen der Intelligenz und bei klarer Erkenntniß jenes absoluten Gesetzes des Geistes, dennoch immer tiefer in die Gewalt der Natur versinken, theils darin, daß selbst wo die Erfüllung jenes Gesetzes angestrebt wird, je tiefer und inniger dies geschieht, desto entschiedener die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer solchen Erfüllung entsteht und desto lebendiger das innere Ueberwundensein

Gewalt der Menschen freiwillig für das ganze Menschengeschlecht, d. h. er bringt sich selbst als menschliche Person für das Geschlecht zum Opfer, und diese Selbstopferung seiner als Individuum bildet die eine große Seite seiner Wirksamkeit, in welcher er als Anfänger des neuen Lebens gefaßt wird. Die andere Seite derselben, in welcher er als Offenbarer des neuen Lebens erscheint, muß sich zwar in ihm auch als Individuum auf entschiedene Weise manifestiren, kann jedoch nur eben weil er als Individuum äußerlich absolut gehemmt ist, nur vereinzelt und mehr auf vorbereitende Weise, denn wie sie an sich ist, erscheinen. Sie drückt sich daher in seinem persönlichen Wirken theils durch seine in einzelnen Fällen hervortretende Herrschaft über die Natur, theils durch die Erwählung anderer Einzelner aus, welche er durch Lehre auf den in ihm wohnenden Geist vorbereitet, dessen Wirksamkeit sie unmittelbar in ihnen selbst inne werden sollen, wenn die Naturgewalt, die sie jetzt noch gefesselt hält, durch seine Selbstopferung auch in ihnen gebrochen sein wird. So wie diese Selbstopferung aber geschehen, so tritt das neue Leben in seinen Auserwählten durch Empfangung seines Geistes hervor, in diesem einigen Geist werden sie selbst zur Einheit, d. h. zur Gemeinde, in welcher die Natur besiegt ist durch den Geist, welche also die erlöste ist. Auf sie vererbt sich aber auch die ganze Wirksamkeit des Erlösers, und da diese auf die Erlösung des gesammten Geschlechts gerichtet ist, so drückt sich in der Gemeinde diese Erlösung als stets gelöst werdende Aufgabe aus; d. h. die erlöst'te Gemeinde ist in steter Thätigkeit sich aus dem noch unerlöst'ten Theil der Menschen zu vergrößern, und diesen je mehr und mehr des in ihr lebenden Geistes theilhaftig zu machen. In dieser Wirksamkeit ist sie zwar auch gehemmt, und muß es so lange sein, als es noch unerlöst'te Menschen, in welchen die Natur noch Gewalt hat, giebt, aber diese Hemmung ist seit der

bestimmten Bildern geahndet und geweissagt wird — da tritt plötzlich hervor der reine Mensch, die Offenbarung des absoluten Geistes und der in diesem Geiste verklärten Natur, das einige Product der gesammten Geschichte, das sie Jahrtausende hindurch geboren hat, ganz und gar hervorgegangen aus dem Naturzusammenhang des Geschlechts und doch ganz und gar abgelöst von diesem Naturzusammenhange, ganz und gar hervorgegangen aus der Geschichte, und doch völlig unerklärbar aus dem geschichtlich Vorhandenen. Er ist der Befreier der Natur von der Gewalt der Materie, und zugleich der Befreier des Menschengeschlechts von der Gewalt der Natur. Es liegt in der Idee einer solchen Befreiung überhaupt, daß mit ihrer Erscheinung die Geschichte, wie sie sich darin vollendet, auch überall aufhöre, d. h. daß es ferner keine successive Entwickelung des Menschengeschlechts gebe, sondern die Menschen durch die Offenbarung des absoluten Geistes, desselben theilhaftig werdend, aller Hemmung der Natur entnommen werden, daß ferner, da auch die Natur selbst von der Herrschaft der Materie befreit ist, der Sieg der Materie aber über die Natur sich durch den natürlichen Tod manifestirt, auch eben dieser Tod aus der Wirklichkeit verschwinde, kurz: weil vermöge der Befreiung das bisher in aller Entwickelung geherrschte hemmende Princip überwunden ist, diese Entwickelung aber eine alle Offenbarungen Gottes stetig verbindende, und folglich sowohl die Geschichte als die Natur und selbst die noch frühere Stoffbildungsepoche umfassende ist, so liegt in der Idee der Befreiung, daß mit ihrem Eintritt in die Wirklichkeit die ganze in unendliche Vergangenheit sich verlierende Kette des Wirklichen eine befreite, d. h. in den absoluten Geist aufgenommene ist. Dies liegt allerdings in ihrer Idee, weil aber alles Wirkliche, in seiner Einzelheit betrachtet, nicht blos Ausdruck Gottes, sondern gehemmter Ausdruck Gottes ist,

dem absoluten Geist des Erlösers verheißt. Die Thätigkeit der Gemeinde nach Außen kann also in nichts andrem bestehen, als in der Verkündigung des Erlösers, aber diese Verkündigung kann nur dann zum Ziele führen, wenn sie von Denen, an die sie gerichtet ist, als wahr anerkannt, d. h. wenn von ihnen die Wirksamkeit des Erlösers innerlich auf lebendige Weise gefühlt wird. Diese innere Anerkennung des Erlösers jedoch liegt nicht unmittelbar in der Verkündigung desselben durch die Gemeinde, sondern ist nur als ein Ergriffenwerden des Einzelnen von dem fortschreitenden Geist der Geschichte zu denken. Dieses Ergriffenwerden manifestirt sich in der Empfänglichkeit für die Verkündigung des Erlösers, und in der innern Anerkenntniß desselben, und bewirkt hierdurch die Ausscheidung aus dem alten Leben der Knechtschaft unter der Natur, und den Eintritt in das neue Leben des freien Geistes, welches in der Gemeinde der Erlös'ten sich darstellt. Dies wäre somit die Wirksamkeit der Gemeinde nach Außen; ihre Wirksamkeit nach Innen aber kann offenbar jener nur analog sein. Denn auch sie ist auf das Aufheben einer Schranke, nämlich der innern, gerichtet, und dies kann gleichfalls nur durch das stets zunehmende und kräftiger werdende Gemeingefühl der Erlös'theit, mithin nur dadurch bewirkt werden, daß die Beziehung auf den Erlöser immer völliger das ganze Leben durchdringe. Auch innerhalb der Gemeinde selbst muß daher das Wirken und Lehren des Erlösers stets verkündigt werden, sie muß als Totalität auf jeden Einzelnen in ihr dadurch wirken, daß sie die Hemmung des Einzelnen in ihrer Gesammtheit, in welcher sie den Erlöser darstellt, als nicht gesetzt ausspricht, und ihn so von derselben entbindet; sie muß aber nächstdem auch in ihrer Ganzheit ihre in jeder bestimmten Zeit noch vorhandene Unvollkommenheit empfindend auf die absolute Macht des Erlösers, d. h. auf den Geist der durch ihn gesetzten Geschichte, provociren.

Die-

Dieser geschichtliche Geist nun muß eben so wieder die äußere Thätigkeit der Gemeinde begleitend, die Frucht dieser Thätigkeit in den Unerlöst'en wirkt, so auch die innere Thätigkeit der Gemeinde begleiten, und wie er dort die Anerkennung der Erlösung bewirkt, so muß er auch hier die höhere Vollendung der Gemeinde und die fortschreitende, Vervollkommnung der Einzelnen in ihr auf unmittelbare Weise bewirken. Dies ist nun der Gang, den die neue Geschichte nothwendig nehmen muß, und ihm zufolge kann man sie definiren, als die Aufnahme des Geschlechts in die Erlösung, dagegen die alte Geschichte als die Production der Erlösung zu bezeichnen ist. Wollen wir uns nun das Ende der neuen Geschichte vorstellig machen, so werden wir sagen müssen, daß, wie die alte Geschichte mit der Erscheinung des Erlösers in der Wirklichkeit schließt, so auch die neue Geschichte mit dieser Erscheinung enden muß; denn wenn das ganze Geschlecht ein erlöst'es ist und nichts mehr von der Hemmung der Natur an sich hat, so ist es selbst die vollkommene Darstellung des Erlösers; der absolute Geist ist dann eben so in dem gesammten Geschlecht offenbart, wie er in der Person des Erlösers offenbart worden war, und so ist denn der Erlöser am Ende der neuen Geschichte wieder erschienen, doch mit dem Unterschied, daß er jetzt nicht mehr, wie am Anfang der Geschichte als gehemmt, sondern als absoluter Sieger sich darstellt, denn indem er das ganze Menschengeschlecht einigerweise durchdringt, steht ihm kein Feind mehr entgegen. An diese Vorstellung des Endes der Geschichte schließt sich unmittelbar eine andre. Da in dem erlöst'en Menschengeschlecht die Natur nicht etwa vernichtet, sondern erhalten, und nur der Herrschaft des Geistes absolut unterworfen ist, so erscheint sie jetzt selbst als Organ des freien Geistes; als solches aber ist auch sie von der ihr einwohnenden Gehemmtheit durch die Materie befreit, und so erscheint der Mensch mit-

so daß dieses, je mehr die Befreiung selbst sich vollendet, desto mehr als ein in sich vom Geiste verlassenes und der Naturgewalt dahin gegebenes erscheint) eben so stellt die neue Geschichte die Befreiung des menschlichen Geschlechts von den Hemmungen der Natur durch den freien Geist dar — eine Befreiung aber, in welcher der Geist nicht mehr als ein sich entwickelndes, sich transitorisch durch das Geschlecht zieht, sondern als ein vollendet beharrendes, das Geschlecht vielmehr nach und nach in sich hineinzieht, und eine Sphäre bildet, welche bestimmt ist, das ganze Geschlecht im Verlauf der Zeit in sich aufzunehmen. Wie nun die neue Geschichte ihrem Zweck nach der alten analog ist, so ist sie es auch der Form der Entwickelung nach, weil ja auch sie die stetige Fortsetzung der successiven Reihe der göttlichen Offenbarungen ist. Wir werden daher ihre Entwickelung durch Parallelisirung mit der frühern Geschichte folgendermaßen beschreiben können. Daß die Natur nicht mit der Erscheinung des Menschen in der Welt vollkommen befreit war, kam daher, weil die Natur in dem Menschen, nicht sofern er Geist ist, sondern sofern er Natur ist, frei sein wollte; daher war mit dem Menschen nicht unmittelbar die Freiheit der Natur, sondern der Kampf zwischen Natur und Geist gesetzt, welcher sich mit dem Sieg des Geistes in der Person des Erlösers endete. Auf analoge Weise müssen wir nun auch hier sagen, daß die befreiende Wirksamkeit des Erlösers, nächstdem daß sie schon in sich den Charakter der Entwickelung haben muß, auch noch in dieser Entwickelung nicht stetig fortschreiten kann. Entwickeln muß sie sich, weil es in ihrer Idee liegt, die Schranken der endlichen Gestaltungen des Wirklichen nicht aufzuheben, sondern zu erhalten; stetig entwickeln aber könnte sie sich, wenn diese Schranken in ihrer Negativität sich blos leidend und aufnehmend verhielten. Ein solches Verhalten wird nun hier eben verneint, und in den endli-

chen Wesen, welche die befreienden Einwirkungen in sich aufnehmen sollen, zunächst also in dem Menschen, ein positiver Widerstand gesetzt, also keine bloße Schranke sondern Hemmung gedacht. Dieser Widerstand ist nun eben so zu motiviren, wie der Widerstand der Natur gegen den befreienden Menschen begründet worden ist. Die Menschen nämlich sind nur durch den Erlöser insofern befreit, als sie in dem Erlöser sind, denn in sich ist nur der Erlöser frei. könnten die Menschen in sich frei sein, so würden sie sich auch selbst erlösen, könnten sie sich aber selbst erlösen, so würde überhaupt keine Erlösung nöthig sein, d. h. es würde von vornherein gar kein Kampf zwischen Natur und Geist, sondern nur ein Sieg des Geistes über die Natur gesetzt sein, es würde daher überall keine Geschichte geben, sondern mit dem Eintritt des Menschen in die Welt, diese unmittelbar vollkommen erlöst sein. Aber die Möglichkeit der Unterjochung des Menschengeschlechts von der Natur schließt schon an sich selbst die Unmöglichkeit einer Selbsterlösung desselben ein, so wie die Möglichkeit der letztern die Unmöglichkeit der erstern voraussetzt. Aber wie Gott als Naturthätigkeit nicht den Menschen setzt, sondern nothwendig über die Naturform in diesem Setzen hinausgeht, d. h. wie die Natur nicht sich selbst zu erlösen vermag, sondern es hierzu einer neuen und höhern Offenbarung Gottes bedarf, eben so setzt auch der in menschlicher That sich manifestirende Gott nicht den Erlöser, sondern geht in diesem Setzen nothwendig über alle menschliche That hinaus, d. h. es vermögen sich die Menschen nicht selbst zu erlösen, sondern sie bedürfen hierzu eine neue und höhere Offenbarung Gottes. Können sie nun nicht in sich selbst frei sein, so können sie auch nicht durch den Erlöser in sich selbst frei werden, sondern nur in ihm frei sein. Es liegt daher unmittelbar in der Wirksamkeit des Erlösers die Forderung an die Menschen, nicht in sich selbst frei sein zu wollen,

sondern diese Selbstheit, in welcher ja unmittelbar das Hinderniß der Freiheit liegt, an den Erlöser aufzugeben, und dadurch seiner Freiheit theilhaftig zu werden. Diese Forderung wird aber nicht vollzogen, es wollen eben die Menschen nur in sich selbst frei sein, und wenn diesem Willen gegenüber der Erlöser dennoch das Aufgeben desselben schlechthin gebietet, so ist mit der hervortretenden Wirksamkeit des Erlösers unmittelbar der Widerstand und Kampf der Menschen gegen denselben gesetzt, und die von diesem ausgehende neue Entwickelung beginnt mithin völlig eben so wie die frühern Entwickelungen und hat den nämlichen Typus. Wie nämlich in der Naturentwickelung die Materie, welche durch die bildende Naturkraft erlöst wird, dieser kämpfend gegenüber tritt, wie dann in der Geschichtsentwickelung die Natur, welche durch den Menschen von der Gewalt der Materie erlöst wird, dennoch dem Menschen feindlich sich entgegenstellt, eben so treten auch hier die Menschen dem Erlöser, der sie von der Gewalt der Natur befreit, feindlich gegenüber, und hierdurch entscheidet sich der ganze Typus, den die vom Erlöser ausgehende Geschichtsreihe im Allgemeinen haben muß. Die beiden äußersten Punkte der Reihe sind nämlich eben so wie die der frühern Reihe folgendergestalt vorzustellen. Der höchste Entwickelungspunkt derselben, mit welchem sie endet, ist offenbar der, in welchem das gesammte menschliche Geschlecht in dem Geiste des Erlösers ist, und folglich die hemmende Gewalt der Natur absolut überwunden hat, der Anfangspunkt der Reihe sonach der, in welchem das gesammte Geschlecht außer dem Erlöser ist, und nicht allein von der Gewalt der Natur völlig unterjocht ist, sondern diese Gewalt sogar gegen das neue Leben selbst darstellt und ausübt. Da nun dieses Leben in seinem Anfang am allermeisten gehemmt ist, so folgt daß in dem Leben des Erlösers, sofern er der Anfänger des neuen Lebens ist, die Hemmung sich am stärksten ja bis zur

völligen Ueberwindung ausdrücken muß. Dies muß der Fall sein sofern der Erlöser der Anfänger des neuen Lebens, nicht etwa sofern er der Offenbarer des neuen Lebens ist; als Offenbarer desselben ist er die Manifestation des absoluten, die Welt befreienden und überwindenden Geistes, und insofern übt er über die Menschen wie über die Natur eine absolute Macht aus; als Anfänger des neuen Lebens aber ist er eine einzelne menschliche Person, und steht einer feindlichen Welt gegenüber, die ihn nicht blos verschmäht sondern auch angreift und überwindet. Als der formale Grund aller Entwickelung, und als der durch dieselbe gehende gesetzliche Typus hat sich uns in allem bisher entwickelten dies gezeigt, daß in jeder Entwickelungsreihe das hemmende Princip in ihrem Anfangspunkt die größte Gewalt ausübt, und in ihrem Fortschritt allmählig abnimmt. Sofern nun der Erlöser Anfänger einer neuen Entwickelung ist, muß also auch bei ihm dies formale Gesetz sich bewähren, so daß die Menschen, welche hier das hemmende Princip darstellen, die größte Gewalt gegen ihn ausüben. Insofern aber der Erlöser Offenbarer des neuen Lebens ist, steht er überhaupt über aller Entwickelung, mithin auch über dem genannten formalen Gesetz derselben. Da er nun aber Offenbarer und Anfänger zugleich ist, so steht er zugleich unter und über dem Gesetz; dieser Ausdruck aber kann keinen andern Sinn haben, als: er stellt sich freiwillig unter das Gesetz. Da nun dies Gesetz fordert, daß er als Anfänger, d. h. als einzelnes Individuum die größte Hemmung erfahren muß, so liegt es wesentlich in der Wirksamkeit des Erlösers, daß er als menschliche Person sich freiwillig der größten hemmenden Gewalt der Menschen unterziehe, und da diese Gewalt, nachdem sie sich einmal in ihrer Absolutheit geäußert, auch gebrochen ist, und von nun an in aller folgenden Entwickelung nur noch als verschwindend erscheinen kann, so leidet der Erlöser die größte

Gewalt der Menschen freiwillig für das ganze Menschengeschlecht, d. h. er bringt sich selbst als menschliche Person für das Geschlecht zum Opfer, und diese Selbstopferung seiner als Individuum bildet die eine große Seite seiner Wirksamkeit, in welcher er als Anfänger des neuen Lebens gefaßt wird. Die andere Seite derselben, in welcher er als Offenbarer des neuen Lebens erscheint, muß sich zwar in ihm auch als Individuum auf entschiedene Weise manifestiren, kann jedoch nur eben weil er als Individuum äußerlich absolut gehemmt ist, nur vereinzelt und mehr auf vorbereitende Weise, denn wie sie an sich ist, erscheinen. Sie drückt sich daher in seinem persönlichen Wirken theils durch seine in einzelnen Fällen hervortretende Herrschaft über die Natur, theils durch die Erwählung anderer Einzelner aus, welche er durch Lehre auf den in ihm wohnenden Geist vorbereitet, dessen Wirksamkeit sie unmittelbar in ihnen selbst inne werden sollen, wenn die Naturgewalt, die sie jetzt noch gefesselt hält, durch seine Selbstopferung auch in ihnen gebrochen sein wird. So wie diese Selbstopferung aber geschehen, so tritt das neue Leben in seinen Auserwählten durch Empfangung seines Geistes hervor, in diesem einigen Geist werden sie selbst zur Einheit, d. h. zur Gemeinde, in welcher die Natur besiegt ist durch den Geist, welche also die erlöste ist. Auf sie vererbt sich aber auch die ganze Wirksamkeit des Erlösers, und da diese auf die Erlösung des gesammten Geschlechts gerichtet ist, so drückt sich in der Gemeinde diese Erlösung als stets gelöst werdende Aufgabe aus; d. h. die erlöst'te Gemeinde ist in steter Thätigkeit sich aus dem noch unerlöst'en Theil der Menschen zu vergrößern, und diesen je mehr und mehr des in ihr lebenden Geistes theilhaftig zu machen. In dieser Wirksamkeit ist sie zwar auch gehemmt, und muß es so lange sein, als es noch unerlöst'te Menschen, in welchen die Natur noch Gewalt hat, giebt, aber diese Hemmung ist seit der

Offenbarung des Erlösers in stetem Abnehmen, und mithin die Gemeinde oder das Reich des Geistes in stetem Wachsen. Hiermit wäre sonach der Typus der durch den Erlöser gesetzten neuen Geschichte vollständig gegeben; der darin waltende Gegensatz ist der zwischen der erlösten Gemeinde und dem übrigen noch unerlösten Theil des menschlichen Geschlechts, und der Fortschritt besteht in dem immer zunehmenden Wachsthum der Gemeinde nach Außen, und in der immer vollständigern Darstellung des in dem Erlöser offenbarten absoluten Geistes. Da nämlich dieser Geist nur in dem gesammten Menschengeschlecht auf vollkommene Weise ausgedrückt wird, so ist die Gemeinde so lange sie nicht von dem ganzen Geschlecht constituirt wird, jederzeit nur unvollkommener Ausdruck jenes Geistes, d. h. es ist in der Gemeinde, nicht bloß insofern sie im Conflict ist mit den Unerlöst'en, sondern auch sofern sie in sich selbst betrachtet wird, noch Hemmung gesetzt, und ihre Wirksamkeit ist eben so sehr auf die Hebung der noch innerlich stattfindenden Hemmung als auf die stete Erweiterung ihrer äußeren Schranken gerichtet. Jetzt ist nur noch die Art und Weise dieser zwiefachen Thätigkeit der Gemeinde zu beschreiben; zuerst ihre Thätigkrit nach Außen, mittelst welcher sie die Wirksamkeit des Erlösers fortsetzt. Es ist klar, daß wie die Gemeinde das sie constituirende Gemeingefühl der Erlöstheit nur durch die stets in ihr lebendige Beziehung auf den Erlöser, auf dessen Lehre und Selbstopferung festhält, sie auch nur dadurch sich nach Aussen erweitern kann, daß sie die noch Unerlöst'en in dieses Gemeingefühl aufnimmt, und mithin die in ihr waltende lebendige Beziehung auf den Erlöser jenen mitzutheilen sucht, d. h. ihnen den Erlöser, eben so wie sie ihn selbst empfangen, verkündigt, und Allen, die das persönliche Wirken des Erlösers und seine Selbstopferung innerlich anerkennen, die Befreiung von der hemmenden Naturgewalt und die Theilnahme an

dem absoluten Geist des Erlösers verheißt. Die Thätigkeit der Gemeinde nach Außen kann also in nichts andrem bestehen, als in der Verkündigung des Erlösers, aber diese Verkündigung kann nur dann zum Ziele führen, wenn sie von Denen, an die sie gerichtet ist, als wahr anerkannt, d. h. wenn von ihnen die Wirksamkeit des Erlösers innerlich auf lebendige Weise gefühlt wird. Diese innere Anerkennung des Erlösers jedoch liegt nicht unmittelbar in der Verkündigung desselben durch die Gemeinde, sondern ist nur als ein Ergriffenwerden des Einzelnen von dem fortschreitenden Geist der Geschichte zu denken. Dieses Ergriffenwerden manifestirt sich in der Empfänglichkeit für die Verkündigung des Erlösers, und in der innern Anerkenntniß desselben, und bewirkt hierdurch die Ausscheidung aus dem alten Leben der Knechtschaft unter der Natur, und den Eintritt in das neue Leben des freien Geistes, welches in der Gemeinde der Erlöst'en sich darstellt. Dies wäre somit die Wirksamkeit der Gemeinde nach Außen; ihre Wirksamkeit nach Innen aber kann offenbar jener nur analog sein. Denn auch sie ist auf das Aufheben einer Schranke, nämlich der innern, gerichtet, und dies kann gleichfalls nur durch das stets zunehmende und kräftiger werdende Gemeingefühl der Erlöst'heit, mithin nur dadurch bewirkt werden, daß die Beziehung auf den Erlöser immer völliger das ganze Leben durchdringe. Auch innerhalb der Gemeinde selbst muß daher das Wirken und Lehren des Erlösers stets verkündigt werden, sie muß als Totalität auf jeden Einzelnen in ihr dadurch wirken, daß sie die Hemmung des Einzelnen in ihrer Gesammtheit, in welcher sie den Erlöser darstellt, als nicht gesetzt ausspricht, und ihn so von derselben entbindet; sie muß aber nächstdem auch in ihrer Ganzheit ihre in jeder bestimmten Zeit noch vorhandene Unvollkommenheit empfindend auf die absolute Macht des Erlösers, d. h. auf den Geist der durch ihn gesetzten Geschichte, provociren.

Die-

Dieser geschichtliche Geist nun muß eben so wie die äußere Thätigkeit der Gemeinde begleitend, die Frucht dieser Thätigkeit in den Unerlöst'ten wirkt, so auch die innere Thätigkeit der Gemeinde begleiten, und wie er dort die Anerkennung der Erlösung bewirkt, so muß er auch hier die höhere Vollendung der Gemeinde und die fortschreitende, Vervollkommnung der Einzelnen in ihr auf unmittelbare Weise bewirken. Dies ist nun der Gang, den die neue Geschichte nothwendig nehmen muß, und ihm zufolge kann man sie definiren, als die Aufnahme des Geschlechts in die Erlösung, dagegen die alte Geschichte als die Production der Erlösung zu bezeichnen ist. Wollen wir uns nun das Ende der neuen Geschichte vorstellig machen, so werden wir sagen müssen, daß, wie die alte Geschichte mit der Erscheinung des Erlösers in der Wirklichkeit schließt, so auch die neue Geschichte mit dieser Erscheinung enden muß; denn wenn das ganze Geschlecht ein erlöst'tes ist und nichts mehr von der Hemmung der Natur an sich hat, so ist es selbst die vollkommene Darstellung des Erlösers; der absolute Geist ist dann eben so in dem gesammten Geschlecht offenbart, wie er in der Person des Erlösers offenbart worden war, und so ist denn der Erlöser am Ende der neuen Geschichte wieder erschienen, doch mit dem Unterschied, daß er jetzt nicht mehr, wie am Anfang der Geschichte als gehemmt, sondern als absoluter Sieger sich darstellt, denn indem er das ganze Menschengeschlecht einigerweise durchdringt, steht ihm kein Feind mehr entgegen. An diese Vorstellung des Endes der Geschichte schließt sich unmittelbar eine andre. Da in dem erlöst'ten Menschengeschlecht die Natur nicht etwa vernichtet, sondern erhalten, und nur der Herrschaft des Geistes absolut unterworfen ist, so erscheint sie jetzt selbst als Organ des freien Geistes; als solches aber ist auch sie von der ihr einwohnenden Gehemmtheit durch die Materie befreit, und so erscheint der Mensch mit-

trift der Erlösung am Ende der Geschichte als das, was er seiner Idee nach schon bei seinem ersten Eintritt in die Welt sein sollte oder nicht konnte, nämlich als Befreier der Natur von der Gewalt der Materie; denn wie dann die Natur in ihm eine befreite ist, so ist es auch vermöge des Naturzusammenhanges alle Natur außer ihm. Wenn nun der vollständige Sieg der Materie über die Natur sich durch den Tod eines jeglichen Naturwesens ausdrückt, so liegt in der vollendeten Erlösung des menschlichen Geschlechts auch die Aufhebung des Todes. Da endlich die am Schlusse der Geschichte sich darstellende Welterlösung auf zweifache Weise ausgedrückt werden kann, einmal als Weltbeseligung, insofern die Welt nämlich der Inbegriff der Offenbarungen Gottes ist, sodann als Verwerfung der Welt, insofern diese nämlich der Inbegriff alles die Offenbarungen Gottes Hemmenden ist, so ist die Welterlösung zugleich ein Weltgericht, nämlich eine Scheidung des Göttlichen in der Welt von dem Hemmenden in ihr, und ein Erhaltenwerden des erstern in dem Erlöser, und Ausgestoßenwerden des letztern von dem Erlöser. So wird denn am Ende des Erlösungswerks der Erlöser als Weltherrscher, Weltbeseliger und Weltrichter vorgestellt. Diese Vorstellungen sind auch an sich ganz richtig, und folgen ganz natürlich aus der Prämisse, daß das gesammte Menschengeschlecht in irgend einer bestimmten Zeit vollständig in die Erlösung aufgenommen sei. Aber eine solche Zeit kann im Verlauf der Geschichte niemals eintreten. Denn vollendet ist das Erlösungswerk nur dann, wenn der Geist des Erlösers sich in dem menschlichen Geschlecht vollständig entwickelt hat; aber dieser Geist ist der absolute schlechthin unendliche. Ein unendliches jedoch, das nicht auf einen Schlag in die Wirklichkeit tritt, sondern sich unter der Form der Entwickelung, also an einem Endlichen haftend, successive verwirklichen soll, kann dies nur in einer unendlichen

Progression thun; die vom Erlöser ausgehende Geschichte kann daher in keiner endlichen Zeit schließen, sondern geht ins Unendliche fort. Und so haben die obigen Vorstellungen von einem im Verlauf der Geschichte eintretenden Weltgericht, Weltbeseligung und Weltherrschaft des Erlösers nur den Werth von Idealen, welche das im Unendlichen liegende auf endliche Weise als Zustände auffassen, sagen aber keineswegs etwas aus, was in irgend einer wirklichen Zukunft jemals eintreten könnte. Was aber nicht bloßes Ideal ist, sondern sich als wirkliche Erkenntniß hier ergiebt, ist dieses: da die durch den Erlöser gesetzte neue Entwickelung nothwendig eine unendliche ist, so muß das menschliche Geschlecht gleichfalls unendlich sein, und zwar ist der Erlöser der Gewährleister für diese Unendlichkeit und auch der Grund derselben, nicht etwa, daß sein Erscheinen und Wirken das ursprünglich endliche Geschlecht unendlich gemacht hätte, sondern weil diesem die Unendlichkeit wesentlich und schon ursprünglich zukommen mußte, sollte es fähig sein, dereinst an dem durch den Erlöser offenbarten neuen Leben Antheil zu nehmen. —

Hier ist nun der Punkt, wo wir nothwendig diese Darstellung schließen müssen; nicht etwa weil diese sich selbst hier innerlich abschließt, denn dies ist so wenig der Fall, daß vielmehr die wichtigsten Probleme in ihr noch keineswegs gelöset sind, sondern weil wir in Schleiermachers Glaubenslehre kein Element finden, welches uns bei einer Fortsetzung jener Ansicht leiten könnte, und wir demnach zu einer weitern Entwickelung derselben weder Anlaß noch Befugniß haben. Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß die hier aufgestellte speculative Ansicht nicht etwa aus dem Werke Schleiermachers excerpirt, sondern von dem Referenten frei gebildet ist; da wohl jeder, der jenes Werk kennt, sieht, daß das Meiste des hier Entwickelten darin gar nicht vorkömmt. Es wäre sonach auch völlig unange-

messen, wenn wir jetzt diese Ansicht prüfen wollten, ob sie auch in sich selbst folgerecht begründet ist oder nicht, da es ja unentschieden bleiben muß, ob und in wie weit sie überall die Schleiermacher'sche ist, und ob wir nicht gar nur willkührlich ein Luftbild geschaffen haben, gegen welches wir nun ganz bequem zu Felde ziehen könnten. Wir haben sie aber auch gar nicht in der Absicht aufgestellt, um sie einer Kritik zu unterwerfen, sondern nur dies bezweckten wir zu beweisen, daß es eine speculative Ansicht der Welt, und der Geschichte gebe, welche, obwohl sie ganz unabhängig von dem kirchlichen Lehrbegriff gebildet, dennoch für den Entwurf einer christlichen Glaubenslehre wie die von Schleiermacher gegebene, völlig ausreicht, und daß jene, trotz der postulirten Sonderung der Dogmatik von der Philosophie, und trotz der Berufung auf die Schrift und die symbolischen Bücher nichts enthält, was nicht in jener Ansicht auf rein speculativem Wege entstanden ist. Ob wir aber diesen Zweck wirklich erreicht haben, kann nur eine speziell durchgeführte Vergleichung der von uns hier entwickelten Ansicht mit Schleiermachers Dogmatik genügend darthun; einer solchen Vergleichung müssen wir uns aber hier ihres großen Umfangs wegen enthalten, und sie dem Leser überlassen. Hier genüge, zuförderst einige aus jener Ansicht unmittelbar folgende Bestimmungen, welche eine Abweichung von gewissen symbolischen Lehren der Kirche nothwendig machen, aufzustellen, und dadurch, daß die nämliche Abweichung sich auch in Schleiermachers Glaubenslehre findet, die Uebereinstimmung dieser letztern mit jener Ansicht wenigstens negativ zu erhärten. Sodann aber wollen wir das Wesen der Religion überhaupt aus jener Ansicht ableiten, und wenn sich uns hier ganz die nämlichen Bestimmungen ergehen, die auch Schleiermacher aufstellt, so haben wir jene Uebereinstimmung im Allgemeinen auf positive Weise bewiesen. Zuerst nun die negativen

Belege. Es leuchtet ein, daß in der von uns entwickelten Weltansicht, welche nur von einem immanenten Gotte weiß, dessen Sein schlechterdings mit seiner Offenbarung zusammenfällt, der Begriff der Schöpfung, wie ihn die symbolischen Bücher aufstellen, durchaus unmöglich ist; eben so verwirft auch Schleiermacher eine besondre, von der Erhaltung getrennte Schöpfungslehre. Die Lehre von der Erhaltung dagegen ergiebt sich auch in aller Nothwendigkeit aus jener Weltansicht; sie liegt nämlich vollständig in der Vorstellung des mit dem Sein Gottes nothwendig gegebenen Seins der Welt; so daß Gott die Welt so gewiß erhält, so gewiß er sich selbst erhält. Ferner ist klar, daß eine Ansicht, wie die von uns entwickelte, in welcher der Mensch unmittelbar bei seinem Hervortreten in der Welt seiner höhern Natur nach gehemmt ist, und auch in seiner ersten Erscheinung nur als Geschlecht zu fassen ist, die Vorstellung eines ersten Menschen unstatthaft, der Begriff aber eines geschichtlichen Zustandes ursprünglicher Gerechtigkeit des Menschen völlig widersinnig ist. Ganz so lehrt auch Schleiermacher. Da die Welt ferner als der in der Erscheinung hervortretende Gott nothwendig unendlich ist, und zwar die Form einer unendlichen Entwickelung hat, welche letztere denn auch nothwendig das unendliche Beharren ihres negativen Factors, also auch des Bösen, einschließt, so folgt, daß die christliche Lehre von den letzten Dingen nichts anders sein kann, als ein bloßes Ideal, in welchem das ewige Ziel der Welt, welches sie nur in unendlicher Annäherung erreicht, als wirklicher, in einer endlichen Zeit eintretender Zustand durch die Einbildungskraft sich schematisirt. Auch dies ist mit Schl.'s Lehre übereinstimmend; kurz, wenn jener Ansicht zufolge, von der christlichen Lehre Anfang und Ende (Schöpfung und Zukunft Christi) weggeschnitten werden muß, damit das in der Mitte liegende, nämlich der Naturzusammenhang und die geschichtliche Ent-

wickelung des Menschengeschlechts eine unendliche Reihe bilde, so finden wir diese Forderung in Schl.'s Werke vollständig vollzogen. Das wichtigste negative Ergebniß dieser Ansicht aber ist die Unmöglichkeit der Annahme eines persönlichen Gottes; daß nun auch die Schleiermachersche Lehre diese Annahme verwirft, ist leicht zu zeigen. Was zuerst die Trinitätslehre betrifft, welche doch der eigentliche Ort ist, wo die Annahme eines persönlichen Gottes zur Sprache kommen muß, so hat diese in Schleiermachers Dogmatik selbst keinen Ort, sondern ist daraus verwiesen. Die göttlichen Eigenschaften aber, welche Schleiermacher aufstellt, muß man sich wohl hüten als Prädicate auf ein Subject zu beziehen; denn §. 183. wird ausdrücklich gelehrt, daß es in Gott keinen Unterschied geben kann zwischen Wesen und Eigenschaften. Was sind denn nun göttliche Eigenschaften? Nach allen bei Schleiermacher zerstreut vorkommenden Bestimmungen können wir sie nur so erklären: sie sind Arten, wie wir unser Gefühl des unendlichen mittelst causaler Beziehung desselben auf unsre Anschauung der Natur, der Geschichte und unsres eigenen Zustandes zu bestimmterer Vorstellung erheben. So z. B. stellen wir das gefühlte Unendliche durch die Causalbeziehung desselben auf den endlichen Naturzusammenhang unter dem Begriff der göttlichen Allmacht, und vermöge der nämlichen Beziehung auf unsre Anschauung der Weltordnung unter dem Begriff der göttlichen Weisheit vor. Aber die göttliche Allmacht enthält auch schlechterdings nicht mehr als den Naturzusammenhang, und eben so ist auch die göttliche Weisheit in der Weltordnung vollständig erschöpft, so daß der Naturzusammenhang und die Weltordnung die objectiven Ausdrücke Gottes, Allmacht aber und Weisheit, die diesen correlaten subjectiven Ausdrücke Gottes sind. So viel genüge zum Beweise, daß Schleiermachers Lehre und unsre oben entwickelte Weltansicht wenigstens in dem was

sie nicht setzen, übereinstimmen. Wir schreiten jetzt zur Ableitung des Wesens der Religion überhaupt aus dieser Weltansicht. Gott ist das von Ewigkeit sich offenbarende Sein; die Welt ist das von Ewigkeit offenbarte Sein; das sich offenbarende Sein ist nur in seiner Offenbarung, und gehet mithin in dem offenbarten Sein vollständig auf. Ist das sich offenbarende Sein schlechthin als absolutes Sein zu fassen, so ist das offenbarte Sein als das geformte absolute Sein zu denken. Form aber ist Endlichkeit; Absolutheit dagegen ist Ewigkeit. Die Welt als das geformte absolute Sein ist daher einerseits die Darstellung des Absoluten im Endlichen, andrerseits die Aufhebung der Endlichkeit vermöge der Darstellung des Absoluten. Diese beiden Bestimmungen in ihrer Einheit angeschaut, geben den Begriff einer unendlichen Progression und Succession des Endlichen, und sonach ist die Welt die unendliche Reihe endlicher Darstellung des Ewigen, und jede solche endliche Darstellung, d. h. jedes einzelne Weltwesen, ist mithin Ausdruck des Ewigen und zugleich Ausdruck der Endlichkeit. In der Reihe dieser endlichen Darstellungen ist auch ein Wesen gesetzt, welches sein eigenes Dasein in sich selbst zu ergreifen fähig ist; es ist dies der mit Selbstbewußtsein begabte Mensch. Fragen wir uns nun, was in dem Menschen den eben aufgestellten Bestimmungen zufolge, nothwendig gesetzt sein muß, so ergiebt sich folgendes. 1) Weil er in seinem Selbstbewußtsein eigentlich nur sich selbst in seiner endlichen Bestimmtheit ergreift, so ist auch vermöge des Selbstbewußtseins ursprünglich blos sein eigenes Dasein und durchaus kein andres für ihn gegeben. Weil aber in der unendlichen Reihe der Weltwesen jedes derselben mit den übrigen in nothwendiger Beziehung steht, so daß es alle andre zugleich bestimmt und von ihnen bestimmt wird, so ergreift der Mensch mittelst seines Selbstbewußtseins auch die Reihe der andern Welt-

wesen, jedoch im Unterschiede von dem eigenen Dasein; als eine solche nämlich, von welcher er sich eben so sehr bestimmt weiß, als er sich selbst sie bestimmend weiß. Das Bewußtsein seiner Bestimmtheit durch die andern Weltwesen ist an und für sich betrachtet ein Bewußtsein seiner Abhängigkeit von der Welt; weil aber mit seiner Bestimmtheit durch die andern Weltwesen unmittelbar sein Bestimmen derselben verbunden ist, so ist mit dem Bewußtsein seiner Abhängigkeit von der Welt unmittelbar ein diesem entgegengesetztes seiner Unabhängigkeit von derselben oder seiner Freiheit gegeben. Dieser innere Widerstreit zwischen seiner Abhängigkeit und seiner Freiheit giebt seinem Selbstbewußtsein den reinen Charakter der Thätigkeit; er bestimmt dasselbe nämlich zu einem Streben die Abhängigkeit durch Freiheit aufzuheben. Es folgt aber auch aus den oben aufgestellten Prämissen 2) dieses. Der Mensch ist, wie jedes einzelne Weltwesen Ausdruck des Ewigen und der Endlichkeit; nun ist aber zwischen dem Ewigen und Endlichen keine absolute Synthesis möglich; jedes Weltwesen ist folglich nur als relative Einheit des Ewigen und Endlichen zu denken. Es ist daher in jedem mit und an der Einheit dieser beiden auch ihre Differenz mitgesetzt, d. h. an der relativen Einheit des Ewigen und Endlichen manifestirt sich unmittelbar das Ewige selbst, als ein nicht in Wechselbestimmung mit dem Endlichen begriffenes, sondern schlechthin bestimmendes Absolutes. Nun hat aber der Mensch die Fähigkeit, sein eigenes Sein zu ergreifen; sein eigenes Sein ist jedoch die relative Einheit des Ewigen und Endlichen, an der die absolute Differenz dieser beiden haftet, in welcher Differenz wiederum die unmittelbare Manifestation des absolut bestimmenden Ewigen gegeben ist. In seinem Selbstbewußtsein ergreift der Mensch also mit und an dem eigenen Sein das ewige Sein als das absolut Bestimmende, d. h. er

ergreift sich selbst als absolut bestimmt, mithin als schlechthin leidend. Nun nennen wir jedes Sich-als-leidend-ergreifen ein Fühlen, mithin ergiebt sich, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein des Menschen ein Gefühl sei seiner absoluten Bestimmtheit, oder kürzer, daß es absolutes Abhängigkeitsgefühl sei. Da der Grund dieser Form des Selbstbewußtseins darin liegt, daß das ewige Sein oder Gott nächst seiner relativen Manifestation in dem endlichen Sein auch noch eine an dem endlichen Sein haftende absolute Manifestation hat, so kann man das eben dargestellte auch so ausdrücken: in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein ist mit dem eigenen endlichen Sein des Menschen das ewige Sein Gottes mitgesetzt, und das Selbstbewußtsein als Einheit dieses zwiefachen Seins ist das absolute Abhängigkeitsgefühl; (man sehe Schl. §. 36., wo sich dieser Satz fast mit denselben Worten findet).

Vergleichen wir das hier Entwickelte mit dem unter Nr. 1. dargestellten, so finden wir, daß das Selbstbewußtsein hier ganz andere Bestimmungen erhalten hat, als die dort aufgestellten, ja daß sie diesen völlig entgegengesetzt sind; insofern nämlich dort die Freiheit, hier die absolute Abhängigkeit als die wesentliche Form des Selbstbewußtseins sich ergeben hat. Dies kam daher, weil wir den Menschen dort in seinem Verhältniß zu den übrigen Weltwesen auffaßten, und so konnten wir ihn nur in einer Thätigkeit ergreifen, denn sein Leiden zeigte sich uns nur als ein relatives, nämlich als sein relatives Bestimmtwerden von den andern Weltwesen; als solches aber geht es stets in der Thätigkeit unter. Hier hingegen faßten wir den Menschen in seiner reinen Subjectivität und völlig herausgehoben aus dem Zusammenhange mit den übrigen Weltwesen, und da mußten wir ihn nothwendig als einen absolut leidenden ergreifen, weil ja da schlechterdings keine relative Bestimmtheit, die ihn als thätig setzt, son-

dern die absolute Bestimmtheit des Endlichen durch das Ewige in ihm gedacht wurde. Nun ist doch aber klar, daß der Mensch, da er mit den andern Weltwesen in fortwährender Wechselwirkung ist, sich niemals in seiner reinen Subjectivität auf streng isolirte Weise zu erfassen vermag, und daß folglich auch sein Selbstbewußtsein niemals das absolute Abhängigkeitsgefühl in seiner Reinheit darstellt. Andererseits ist eben so klar, daß weil sein subjectives Selbstbewußtsein die Basis seines ganzen geistigen Daseins ist, in diesem aber auch seine absolute Abhängigkeit unmittelbar gegeben ist, er sich niemals rein als thätig zu ergreifen vermag, und daß folglich sein Selbstbewußtsein niemals der reine Ausdruck seiner Freiheit ist. Somit zeigt sich, daß das Selbstbewußtsein des Menschen in jedem wirklichen Moment seines Daseins nur irgend ein Mittleres darstellt zwischen reiner Abhängigkeit und reiner Freiheit. Erfolgte nun die Entwickelung seines Abhängigkeits- und Freiheits-Bewußtseins auf eine völlig gleichmäßige Weise, so müßte jenes Mittlere, d. h. sein wirkliches Selbstbewußtsein, stets eine absolute Durchdringung dieser beiden Elemente darstellen. Da aber dies nicht der Fall ist, da der Mensch sich seiner selbst nur an und mittelst der Welt bewußt wird, also die Anlage seines Freiheitsbewußtseins sich früher in ihm wirksam erweiset, als die seines Abhängigkeitsbewußtseins, so stellt sein Selbstbewußtsein nicht die absolute, sondern nur irgend eine relative Einheit dieser beiden Elemente dar, eine Einheit, an welcher der Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit nothwendig wieder hervortritt. Aber dieser Gegensatz kann sich nicht mehr als ein absoluter manifestiren, d. h. er vermag nicht mehr, wie er es doch in seiner Absolutheit eigentlich müßte, ein zwiefaches Selbstbewußtsein zu setzen, und somit das Selbstbewußtsein aufzuheben, sondern er haftet selbst an der relativen Einheit, und diese ist seine Schranke, welche er in

seiner Aeußerung nichts mehr zu durchbrechen vermag. Dies heißt denn soviel als: die Abhängigkeit und die Freiheit sind jetzt nicht mehr selbstbewußtsein-bildend, sondern gehen auf ein schon gebildetes Selbstbewußtsein zurück, und sind in ihrer Aeußerung nur bewußtseinbildend. Noch immer manifestirt sich seine Abhängigkeit in ihm als Gefühl, aber er selbst, seinem geistigen Wesen nach, ist nicht mehr Gefühl, sondern das Gefühl ist in ihm; noch immer manifestirt sich seine Freiheit in ihm als Thätigkeit, aber er selbst ist nicht mehr Thätigkeit, sondern die Thätigkeit ist in ihm. Gefühl und Thätigkeit sind in ihm, heißt: er ist sich beider bewußt; da sie nun einander entgegengesetzt sind, so ist er sich auch beider als entgegengesetzter bewußt, aber dieser Gegensatz ist nur für sein Selbstbewußtsein, und hebt es daher nicht auf. Indem nun der Mensch sich seiner Thätigkeit und seiner Gefühle bewußt wird, wird er zugleich inne, daß dasjenige, was seine Thätigkeit hervorruft, ihn keinesweges als fühlend bestimmt, und umgekehrt was ihn als fühlend bestimmt, keinesweges seine Thätigkeit hervorruft, d. h. er unterscheidet das Bedingende seiner Thätigkeit von dem Bedingenden seines Gefühls. Das Bedingende seiner Thätigkeit erkennt er nun in der Welt und als Welt, ihm gegenüber erkennt er aber auch nothwendig das Bedingende seines Gefühls, d. h. seiner reinen Leidentlichkeit, als etwas schlechthin nicht zur Welt gehöriges rein Absolutes, und so bestimmt sich denn sein Gefühl der Abhängigkeit an seiner Thätigkeit und im Gegensatz gegen dieselbe zum Gottesbewußtsein, eben so wie seine Thätigkeit im Unterschiede von seinem Gefühl ein Weltbewußtsein in ihm hervorruft. Was nun seine Thätigkeit betrifft, so ist sie vermöge seines Daseins im Weltzusammenhange nothwendig als eine stetig sich entwikkelnde gesetzt, und enthält daher die Aufgabe seines Lebens. Sie gestaltet sich nämlich als das Bestreben, allen durch die

Welt gesetzten Hemmungen seines persönlichen Daseins thätig entgegen zu wirken, und keine Bestimmtheit seines Lebens zu dulden als eine solche, die auf seiner Selbstbestimmung beruht. Sie gestaltet sich ferner als das Bestreben, den Gegensatz seiner Bestimmtheit durch die Welt und seiner Freiheit in seinem Bewußtsein überhaupt aufzuheben, und zwar dadurch, daß er die Welt in sein Bewußtsein aufnimmt, und so sich selbst der Welt und die Welt ihm selber gleich setzt. Kurz: sie realisirt sich in dem Streben, den Gegensatz zwischen der Welt und dem Menschen dadurch zu vernichten, daß einerseits alle Bestimmtheit des Menschen durch die Welt mittelst seines Handelns auf Selbstbestimmung zurückgeführt wird, und andrerseits seine Geschiedenheit von der Welt mittelst seines Denkens in der Erkenntniß einer höhern Einheit beider aufgehoben wird. Sittlichkeit und Wissenschaft sind die Darstellungen der sich thätig entwickelnden Freiheit. Anders verhält es sich mit seiner Abhängigkeit; diese hat er nicht in Bezug auf die Welt, sie manifestirt sich daher ihm auch nicht in einer Mannigfaltigkeit wechselnder Verhältnisse, sondern ist der Ausdruck einer einigen sich schlechthin gleichbleibenden Beziehung; sie ist ferner blos in seinem Gefühle, und ruft seine Selbstthätigkeit nicht hervor, sondern fesselt sie vielmehr schlechthin. Ihr kömmt daher auch durchaus keine Entwickelung zu, vielmehr bleibt sie sich durch den ganzen Lebensverlauf völlig gleich; aber die Art und Weise, wie sie sich für das Bewußtsein des Menschen reflectirt, ist, wenn auch nicht einer Entwickelung im eigentlichen Sinne, doch einer mannigfaltigen Gestaltung fähig. Wir haben es bereits bemerkt, daß das vom Abhängigkeitsgefühl aus entstehende Bewußtsein im Gegensatz des von der Feiheit aus gebildeten Weltbewußtseins ein Gottesbewußtsein ist. Wie nun dieses Letztere von dem Abhängigkeitsgefühl allein gar nicht gebildet werden kann, und es hierzu noch des

Weltbewußtseins als der negativen Bedingung desselben bedarf, indem der Mensch sich Gottes nur im Gegensatze der Welt bewußt wird: so ist klar, daß das Gottesbewußtsein rücksichtlich seiner Vorstellbarkeit an der Weltvorstellung haftet, und wie nun diese von der sich zur Wissenschaft entwickelnden Freiheit abhängig, und der jedesmalige Ausdruck einer bestimmten Entwickelungsstufe der Freiheit ist, so muß auch das Gottesbewußtsein, sofern es in die Region der Vorstellung eintritt, an die Weltvorstellung geknüpft, und mit dieser einer von der Entwickelung der Freiheit abhängigen mannigfaltigen Gestaltung fähig sein. Es wird sich somit vom Abhängigkeitsgefühl aus gleichfalls ein Wissen entfalten, und zwar ein Wissen Gottes, welches, wiewohl es seiner formalen Bestimmung nach von der sich zum Weltwissen entwickelnden Freiheit abhängt, dennoch wesentlich in einem der Freiheit entgegengesetzten Gefühle absoluter Abhängigkeit wurzelt. Das Gefühl der Abhängigkeit hat sich nunmehr an dem Bewußtsein der Welt zu einem Gefühl der Beziehung alles menschlichen Wesens auf Gott näher bestimmt, und diese gefühlte Beziehung auf Gott ist die Frömmigkeit. Wiederum übt dieses Gefühl auch auf das Weltbewußtsein eine Bestimmung aus, insofern sich nämlich dadurch mit dem Wissen der Welt ein Wissen Gottes verbindet, welches auf eine gefühlte absolute Abhängigkeit zurückgehet, wodurch denn auch das Weltwissen unter jene gefühlte Beziehung auf Gott gestellt, und somit frommes Wissen wird. Nennen wir nun die gefühlte Beziehung auf Gott lebendigen Glauben an Gott, so werden wir das fromme Wissen, je nachdem sich darin eine bestimmte Weltanschauung ausdrückt, eine bestimmte Glaubensweise oder Religion nennen. Da nun das Abhängigkeitsgefühl sich nur an dem Weltwissen zum frommen Gefühl bestimmt, sodann aber dieses Weltwissen begleitet, und es zum frommen Wissen

bestimmt, so ist klar, erstens, daß der Glaube nie an sich, sondern stets in einer bestimmten Glaubensweise erscheint; zweitens, daß es so viele Glaubensweisen geben kann, als verschiedene, durch die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geschlechts motivirte Weltanschauungen möglich sind. Die von uns oben entwickelte Weltansicht, vermöge welcher die Welt der Ausdruck des sich ins Unendliche manifestirenden Absoluten ist, und sich in einer durch die Natur und die Geschichte repräsentirten unendlichen Entwickelung darstellt, welche die Tendenz hat, das in ihr gegebene Unendliche von den Hemmungen der in ihr gleichfalls gegebenen Endlichkeit zu befreien, und darin auch vermöge der Wirksamkeit eines geschichtlich gegebenen Individuums, die Fähigkeit diese Befreiung approximativ zu vollenden gesetzt ist; — diese in der Geschichte des Geschlechts gleichfalls begründete Weltansicht ist es, welche, wenn sich an ihr das Abhängigkeitsgefühl zur Frömmigkeit bestimmt, sich zur christlichen Glaubensweise gestaltet. — Somit haben wir denn aus dieser Weltansicht erstlich das Wesen der Frömmigkeit überhaupt, sodann die Möglichkeit gesonderter Glaubensweisen im Allgemeinen abgeleitet, endlich aber diese Ansicht selbst als die den christlichen Glauben bedingende Weltanschauung erkannt, woraus denn wiederum für diese letztere folgt, daß sie unter allen Glaubensweisen die höchste sei, indem sie ja derjenigen Weltanschauung adäquat ist, welche den Grund der Frömmigkeit überhaupt enthält, so daß alle Glaubensweisen außer der christlichen, ihrer Möglichkeit nach innerhalb derselben fallen und auch aus ihr deducirt werden können, der christliche Glaube aber als solcher keineswegs aus ihr abgeleitet werden kann, sondern ganz und gar sie selbst ist, nur in der Form des Gefühls gefaßt. Hiernach bestimmt sich zugleich die Art und Weise, wie der christliche Glaube als Lehre dargestellt werden müsse, d. h. es bestimmt sich darnach die Form der

christlichen Dogmatik. An und für sich nämlich ist die christliche Lehre mit der hier entwickelten speculativen Weltansicht ganz und gar identisch; die speculative Darstellung der Ansicht aber geht von der Idee des absoluten Seins aus und entwickelt die Manifestation dieses Seins im Wirklichen auf rein objective Weise. Die dogmatische Darstellung dagegen beruht auf der Aufgabe, diese Ansicht so zu entwickeln, theils wie sie das Abhängigkeitsgefühl zum Gottesbewußtsein bestimmt, theils wie sie in dem so bestimmten Abhängigkeitsgefühl sich reflectirt. Das Gefühl der Abhängigkeit von dem Absoluten oder von Gott ist daher in der dogmatischen Darstellung das ursprünglich gegebene schlechthin nicht weiter abzuleitende, und vertritt die Stelle des in der speculativen Darstellung schlechthin und ohne weitere Ableitung gesetzten absoluten Seins; ja jenes Gefühl ist selbst nichts andres als der subjective Ausdruck des in der Idee objectiv vorgestellten absoluten Seins. Aus dem Abhängigkeitsgefühl geht der dogmatischen Darstellung, unter der stillschweigend vorausgesetzten Realität jener Weltansicht unmittelbar ein Gottesbewußtsein im allgemeinen hervor; die nähere Bestimmung aber des allgemeinen Gottesbewußtseins, d. h. die Art und Weise wie dieses theils vermöge jener Weltansicht sich bestimmter ausdrückt, theils diese Ansicht in sich reflectirt, bildet nunmehr die eigentlichen Glaubenslehren. Während also, wie wir gesehen haben, die speculative Darstellung von einem objectiven Gottessein ausgehet, gehet die dogmatische Darstellung von einem subjectiven Gottesbewußtsein aus, und während die Speculation die Manifestation Gottes in der objectiven Mannigfaltigkeit des Wirklichen nachweis't, so entwickelt die Dogmatik die Manifestation Gottes in der subjectiven Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, dessen das Gottesbewußtsein fähig ist. Somit ist klar, daß die Dogmatik ihrem Inhalte nach mit der Philosophie ganz und gar

identisch ist (so jedoch, daß die Philosophie diesen Inhalt auf productive Weise sich selbst giebt, dagegen die Dogmatik ihn lediglich von der Philosophie empfängt), daß aber beide rücksichtlich ihrer Form vollständig geschieden sind, so jedoch, daß diese Differenz nicht etwa auf eine willkührlich gewählte verschiedene Darstellungsweise sich gründet, sondern auf zwei verschiedene ursprüngliche Elemente der geistigen Natur des Menschen zurückgehet.

Hiermit schließen wir unsere Betrachtungen über Schleiermachers Dogmatik. Wir bezweckten damit, erstens auf die innern Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, welche das Verständniß dieses Werkes hat, sodann aber durch zusammenhängende Darstellung der demselben zu Grunde liegenden Denkweise, so weit dies auf wenigen Blättern thunlich war, jene Schwierigkeiten zu heben. Daß nun das Verständniß des Werks wirklich schwierig ist, darüber wird wohl jeder Leser desselben mit uns einverstanden sein; in wie weit dies aber auch in Bezug auf die Art, wie wir das Schwierige beseitigt, der Fall ist, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Für unsere Person aber gestehen wir, daß wir Schleiermacher nur auf die angegebene Weise verstehen können, und von diesem Verständniß aus müssen wir bekennen, daß wir die in dem Werke liegende Forderung es in unsere Gesinnung aufzunehmen, nicht vollziehen können, und zwar aus folgenden Gründen. In einer speculativen Ansicht der Geschichte, welche, wie (nach uns) die Schleiermachersche, aus der Grundvorstellung eines immanenten in dem gesammten Weltzusammenhang sich vollständig offenbarenden Gottes hervorgeht, kann allerdings auch die Erlösung des menschlichen Geschlechts als eine göttliche Offenbarung gesetzt sein, aber sie muß erstens die allgemeine Form aller Offenbarungen Gottes in der Welt,

und

und zweitens noch besonders die Form aller geschichtlichen Offenbarungen haben. Die allgemeine Form der göttlichen Offenbarungen können wir mit Schleiermacherschen Worten als eine solche beschreiben, vermöge welcher es sich von ihnen in ihrer Einzelheit betrachtet, niemals muß können ausmachen lassen, ob sie unmittelbare Wirkungen Gottes, oder ob sie aus dem allgemeinen Naturzusammenhang hervorgegangen sind. Diese allgemeine Bestimmung müssen nun auch die geschichtlichen Offenbarungen haben, d. h. sie müssen, in ihrer Einzelheit betrachtet, eben so sehr als aus der Gesammtthätigkeit des menschlichen Geschlechts hervorgegangen, denn als unmittelbare Wirkungen Gottes erscheinen. Nächst diesem allgemeinen Character haben die geschichtlichen Offenbarungen noch den besondern, daß sie, wie sie in unmittelbarem Zusammenhange mit der menschlichen Selbstthätigkeit erscheinen, eben so auch nur für diese Selbstthätigkeit sind, und ihr eine bestimmte Richtung geben. Es gehört also wesentlich zu ihrem Character, daß in ihnen nicht, wie in den Naturoffenbarungen das Unendliche nach einem bestimmten Maaße in einem endlichen Product verwirklicht ist, sondern daß das Unendliche in bestimmten Maaße als ein besonderer lebendiger Impuls der menschlichen Thätigkeit in derselben hervortritt, und zugleich als ein besonderes Ziel sich für dieselbe ausdrückt. Jede geschichtliche Offenbarung hat demnach die beiden Seiten, daß sie in dem menschlichen Handeln eine neue Kraft für die Entwickelung, und in dem menschlichen Erkennen die Vorstellung einer besondern Gestaltung des Göttlichen setzt, deren reales Daseyn aber erst durch das menschliche Handeln hervorgebracht werden soll; kurz: jede geschichtliche Offenbarung ist eine durch das menschliche Handeln zu realisirende Idee, und zugleich eine die Möglichkeit dieser Realisirung setzende Kraft. Wenden wir dieses nun auf die Erlösung an, so ergiebt

sich, daß wir sie als eine von einem einzelnen Punkt der Geschichte ausgehende neue Entwickelungskraft des menschlichen Geschlechts und zugleich als eine neue Idee, welche das Ziel jener Entwickelung ausdrückt, zu denken haben. Die Erlösung als neue Entwickelungskraft ist nun offenbar die in das menschliche Geschlecht eintretende Fähigkeit, den Geist von den vorhandenen Hemmungen desselben durch die Natur je mehr und mehr zu befreien, und die Natur immer vollständiger unter die Herrschaft des Geistes zu stellen; oder, subjectiv ausgedrückt, die in den Menschen gesetzte Fähigkeit, sein bisher von der Sinnlichkeit unterjochtes Gottesbewußtsein je mehr und mehr zu befreien und demselben die Sinnlichkeit immer vollständiger zu unterwerfen. Die Erlösung als Idee dagegen, ist die Vorstellung des von den Hemmungen der Natur vollkommen befreiten, die Natur absolut beherrschenden Geistes; oder, subjectiv ausgedrückt, die Vorstellung einer menschlichen Person, in welcher das Gottesbewußtsein schlechthin nicht mehr von der Sinnlichkeit gehemmt ist, vielmehr dieselbe sich absolut unterworfen hat. Nun ist aber klar, daß die Idee der Erlösung nur durch die vollständig entwikkelte Kraft der Erlösung realisirt werden kann, d. h. daß der in der Vorstellung gegebene absolut befreite und die Natur beherrschende Geist nur dann erst zu objectiver Realität gelangt, wenn die erlösende Kraft ihre geschichtliche Entwickelung vollständig durchlaufen, und mithin das ganze Menschengeschlecht als allein leitendes Princip durchdrungen hat. Das Ende demnach der geschichtlichen Entwickelung der Erlösung kann allein die reale Darstellung des absolut befreiten Geistes oder einer menschlichen Person, in welcher das Gottesbewußtsein die Sinnlichkeit absolut beherrscht, enthalten. Wollen wir uns jedoch, diesem Ende der Erlösungsentwickelung gegenüber, den Anfang derselben vorstellen, so werden wir, weil die Erlösung, wie alle ge-

schichtlichen Offenbarungen Gottes, an einem einzelnen Punct der Geschichte hervortreten muß, eine menschliche Person denken müssen, in welcher die Idee der Erlösung unmittelbar vollständig gegeben, die Kraft derselben aber nur so gesetzt ist, wie sie es im Anfange ihrer Entwickelung sein kann, das ist, auf die relativ beschränkteste Weise. Insofern nun dieser Mensch die Idee der Erlösung durch Lehre offenbart, kann man ihn, wiewohl uneigentlich, den Erlöser nennen, keineswegs aber ist man berechtigt, die mit dieser Offenbarung in die Gemüther der Menschen sich senkende Kraft der Erlösung als eine von ihm mitgetheilte zu denken; am allerwenigsten kann man diese Kraft als ein Maximum in ihm setzen, vielmehr gehört der Erlöser rücksichtlich ihrer selbst zu den Erlösten, und zwar ist er sogar der am wenigsten erlöste, eben weil er der Anfänger der Erlösungsentwickelung ist. Diese Vorstellung des Erlösers ist freilich keine sonderlich würdige, aber man sollte auch eigentlich von einem Erlöser gar nicht sprechen, denn geschichtlich gegeben kann nur die Erlösung sein als Idee für die Erkenntniß, als Kraft für die Erfahrung; will man sie aber auf eine Ursache zurückführen, so muß sie auf das ewige Gesetz der sich offenbarenden Gottheit, d. i. auf die Weltordnung, welche, subjectiv ausgedrückt, göttliche Weltregierung heißt, bezogen werden, nicht aber auf die einzelne menschliche Person, an welcher sich dieser ewige Wille zuerst geschichtlich manifestirt hat. Es ist zwar natürlich, daß der Mensch die Idee der Erlösung sich in der Vorstellung einer einzelnen Person, welche absolut gottselig und heilig ist, versinnlicht, aber diese Vorstellung ist denn auch nur die eines Ideals, dessen Wirklichkeit wir jedenfalls in eine unendliche Zukunft hinausschieben müssen; setzt man eine solche Person aber als in irgend einer Vergangenheit wirklich da gewesen, so hat die Vorstellung derselben nur die Dignität einer Mythe.

So müssen wir die Erlösung betrachten, wenn wir unsrem Verständniß Schleiermachers gemäß an der Vorstellung festhalten, daß in jeder geschichtlichen Offenbarung Gottes, die göttliche Causalität der in dem allgemeinen Geschichtszusammenhange gegebenen gleichgesetzt sei, ihr also nicht widersprechen könne. Wenn nun aber doch die christliche Lehre das ganze Erlösungswerk einzig und allein auf die Wirksamkeit Jesu von Nazareth zurückführt, wenn sie in diesem nicht blos den Anfänger, sondern auch den Vollender des Glaubens sieht, so entsteht der zwiefache Uebelstand, daß der Erlöser seiner Erscheinung nach von allem geschichtlichen Zusammenhange völlig abgelöst ist, und daß die Entwickelungsgeschichte der christlichen Kirche noch einen besondern Anfangspunkt außer dem Erlöser hat, so daß dieser weder mit der Vergangenheit noch mit der Zukunft irgendwie zusammenhängt. Hierdurch ist aber auch der allgemeine geschichtliche Zusammenhang überhaupt völlig unterbrochen und, was das schlimmste ist, ganz unnöthigerweise; denn jener geschichtliche Anfangspunkt der Erlösungsentwickelung, welcher auch noch außer Christo erforderlich ist, und in welchem blos die Idee der Erlösung vollständig, die Kraft derselben aber nur in ihrem relativ geringsten Umfange gegeben sein kann, genügt zur Entwickelung der christlichen Kirche vollständig, und unterbricht den geschichtlichen Zusammenhang durchaus nicht; dagegen Christus, alles in ihm gedachten Ueberschwenglichen ungeachtet, in der geschichtlich sich entwickelnden Erlösung nur seinem urbildlichen Charakter nach, d. h. als Idee, sich wirksam erweiset, und nicht einzusehen ist, warum ihm denn überhaupt etwas anderes als ein urbildlicher Charakter, d. h. als bloße Idealität, zukommen soll. Nun kann man freilich hierauf erwiedern, daß ein solches Warum höchst unangemessen ist, indem es Gott eben beliebt hat, gerade in Christo seinen Erlösungsrath zu verwirklichen.

Wohl! nur muß man dann auch zugeben, daß in Gott, sofern er Christum setzt, eine Causalität gedacht werden muß, welcher schlechthin keine natürliche entspricht, ja, welche sogar der im Naturzusammenhange enthaltenen schnurstracks zuwider läuft; denn für eine absolut unsündliche Entwickelung, wie sie in Christo gedacht wird, giebt es nicht blos keine natürliche Causalität, sondern alle natürliche Causalität ist einer solchen sogar absolut entgegengesetzt. Nimmt man nun eine solche Causalität in Gott an, so ist damit die außerweltliche Offenbarung Gottes zugegeben, womit denn unsre ganze Ansicht von einem blos immanenten, in der Welt sich vollständig offenbarenden Gott ganz und gar über den Haufen fällt. Es bleibt daher keine Wahl, als entweder diese Ansicht aufzugeben, oder die geschichtliche Existenz eines rein unsündlichen Christus durchaus zu läugnen. Wenn nun aber Schleiermacher jene Ansicht aufstellt, und gleichwohl einen geschichtlichen rein unsündlichen Christus in sie hineinzieht, so ist uns dieses völlig unbegreiflich, und wir müssen dann wenigstens dies behaupten, daß, wofern seinem Werke jene Ansicht zu Grunde liegt, das Werk sich in sich selbst aufhebt. (Matth. 9, 16.)

Druckfehler.

Seite	9	Zeile	12 v. o.	statt aber lies eben
"	31	"	21 "	" uns " aus
"	48	"	27 "	" Christi, in uns l. Christi in uns,
"	85	"	32 "	" denn lies dann
"	86	"	24 "	" uns " nur
"	110	"	28 "	" allen " allem
"	117	"	9 u. 12 "	" — Gott lies = Gott
"	168	"	19 "	" der lies die.

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn in Berlin.

Bücher-Anzeigen.

Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie. Ein Versuch von Fr. Ancillon. gr. 8. Berlin, verlegt bei Duncker und Humblot. 1824. (Preis 20 Sgr.)

„Diese Schrift, auf welche schon der Name des Verfassers die Aufmerksamkeit des Publikums richten wird, ist eben so wichtig durch ihren Gegenstand, als ausgezeichnet durch die Behandlung desselben. Den alten Streit zwischen Glauben und Wissen zu schlichten, der so viel Verwirrung veranlaßt hat, und noch an dem Gegensatz Schuld ist, der von Einigen zwischen Religion und Philosophie angenommen wird, — dies ist die Absicht dieser Schrift; und das Unternehmen muß um so mehr Vertrauen einflößen, da der Verf. es auf dem Gebiete der Philosophie anstellt, da die Wissenschaft selbst sich mit dem Glauben versöhnt, oder vielmehr verkündigt, daß in Rücksicht auf ihre höchsten Gegenstände Wissen und Glauben Eins und Dasselbe sey. Das Daseyn Gottes, der Welt und der Seele, moralische Freiheit, und Unsterblichkeit, sind, nach des Verf. Behauptung, Thatsachen, zu denen, eben weil es Thatsachen sind, man nicht durch eine Reihe von Demonstrationen und Vernunftschlüssen gelangt, sondern deren Gewißheit unmittelbar durch eine innere Anschauung gegeben wird. Das Vermögen solcher Anschauungen aber ist nicht etwa das Gefühl oder die Phantasie — eine Ansicht, welche alle Gewißheit aufheben, und an deren Stelle den Zweifel oder die ihm nah verwandte Schwärmerei setzen würde — sondern es ist die Vernunft selbst, die, weil sie hier nur schaut und nicht schließt, eine größere Gewißheit, als durch Schlüsse zu gewinnen wäre, erlangt. Ein solches Schauen ist ein Wissen, weil es aus der Vernunft hervorgeht; es ist aber auch ein Glauben, weil es die Anschauung einer Thatsache ist. Dem Glauben wird hier seine wahre Bedeutung vindicirt, nach welcher nicht etwa ein unsicheres, unbegründetes Fürwahrhalten, sondern das Wissen selbst in seiner höchsten Potenz und Gewißheit, unter diesem Ausdruck

verstanden werden muß. Mit einem schnellen und sichern Ueberblick der vornehmsten philosophischen Systeme — deren Mängel daraus hergeleitet werden, daß der sichere Boden ihnen fehlt, den der Verf. durch jene ursprünglichen Vernunftanschauungen der Philosophie anweisen will; — mit großer Gewandtheit in den Gedanken und im Ausdruck, in einer Sprache, die, vornehmlich in dem letzten Abschnitt, klassisch zu nennen ist, werden hier diese Behauptungen vorgetragen, denen nur zu wünschen ist, daß sie zur allgemeinen Ueberzeugung werden, und alle heilsamen Früchte tragen mögen, die von ihrer weitern Entwickelung und Anwendung zu erwarten sind." (Berlin. Nachrichten, 1824. Nr. 43.)

Die Lehre vom göttlichen Reiche, dargestellt von Franz Theremin. gr. 8. Berlin, bei Duncker und Humblot 1823. VI. und 220 S. (Preis 1 Rthlr.)

Inhalt.

Erstes Buch. Von der Idee des göttlichen Reiches im Allgemeinen. Kap. 1. Einleitung. Kap. 2. Bestätigung der Idee des göttlichen Reiches aus der heiligen Schrift. Kap. 3. Von den göttlichen Eigenschaften und von der Natur des Menschen. Kap. 4. Von der Erlösung.

Zweites Buch. Von der Tugend. Kap. 1. Von der Tugend im Allgemeinen. Kap. 2. Vom Glück. Kap. 3. Von der Frömmigkeit. Kap. 4. Vom Vertrauen. Kap. 5. Von der Nächstenliebe. Kap. 6. Von der Mäßigung.

Drittes Buch. Von den Verhältnissen. Kap. 1. Von der Kirche. Kap. 2. Von der Familie. Kap. 3. Vom Staat.

Viertes Buch. Von der Wissenschaft und der Kunst in Beziehung auf das göttliche Reich. Kap. 1. Von der Wissenschaft. Kap. 2. Von der Kunst.

Fünftes Buch. Von den Pflichten.

Paläophron und Neoterpe. Eine Schrift in zwanglosen Heften, ästhetisch-kritischen Inhalts, bezüglich auf Kunst und Sitte, Religion und Wissenschaft. Herausgegeben von K. E. Schubarth. II. Stück, 1s Heft. Berlin, verlegt bei Duncker und Humblot, 1824. VI. und 194. S. gr. 8. (Preis 25 Sgr.)

Inhalt. I. Beiträge zur Aesthetik. 1. Ueber die antike und moderne Tragödie. 2. Ueber den König Oedipus des Sophocles.

II. Mythologisches. Ueber die Gottheiten Homers.

III. Auf religiös-mentale Geschichte bezüglich. 1. Priesterherrschaft und Priesterwesen. 2. Der heilige Augustin. 3. Pelagius. 4. Katholizismus und Priesterthum.

IV. Historische Reflexionen. Geistliches und weltliches Regiment. Reformation und Revolution. Staat und Kirche.

V. Neuere Kunst. 1. Marc Anton's Verhältniß zu Albr. Dürer und Raphael. 2. Ueber das Abendmahl Christi von Leonardo da Vinci.

VI. Uebersetzungs-Probe. Aus den Eumeniden des Aeschylas.

VII. Litterarische Mittheilungen; betreffend: Poesien von Karl Immermann. — Gedichte von Heinrich Stieglitz und Ernst Große. — Shakspeare's Troilus und Cressida, übersetzt von Beaurcgard Pandin. — Fr. v. Raumer's Hohenstaufen. — Geschichte unserer Zeit, von K. A. Menzel. — Goethe in den Zeugnissen der Mitlebenden. — Beiträge zur Poesie, von J. P. Eckermann. — Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie, von Fr. Ancillon. — Uebersicht der Indischen, Persischen, Aegyptischen, Griechischen und Altitalischen Mythologie und Religionslehre, von J. A. L. Richter. — Die Christliche Lehre vom heil. Abendmahl, von Dr. D. Schultz.

Méditations poétiques, par M. Alphonse de Lamartine. Nouvelle édition, augmentée des *Nouvelles Méditations* et de *la Mort de Socrate*. 2 Volumes. in 12. Berlin, librairie de Duncker et Humblot. (Prix 1²/₃ Rthlr.)

„Nach dem goldenen Zeitalter einer jeden National-Literatur, wo bei einem Volke Alles zugleich Blüthen treibt und Früchte trägt, wo die poetische Ader rasch und unaufhaltsam fortströmt und alle Zweige der Kunst belebt, — tritt in der Regel eine Periode des Stillstandes und der Erstarrung der Kräfte, ein Stand der Unfruchtbarkeit oder Ausartung ein, wo man sich sklavisch oder kindisch in die Fußtapfen der Vorgänger fortschleppt, oder mit falscher Originalität in gesuchte Ziereien oder abenteuerliche Spitzfindigkeiten verfällt, wo, aus Mangel des ursprünglichen Lichts des Genies, man ohne Erinnerungen und Ueberlieferungen lebt, und sich mit dem Widerschein eines Scheins begnügt. Dieser siechе krankhafte Zustand der Poesie war längst für Frankreich eingetreten, und man konnte kaum hoffen, daß in einem Volke, bei welchem der Verstand, der Witz, ein conventioneller Geschmack immer über die Phantasie und das Gemüth ein entschiedenes Uebergewicht behauptet haben, in einer Epoche, wo Geld und politische Speculationen alle Köpfe beschäftigen, neue Sterne am poetischen Gesichtskreise aufgehen und die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich ziehen würden. Um so überraschender und erfreulicher war die Erscheinung der Gedichte von Lamartine, in welchen sich ein frisches Leben regt, und die das Gepräge eines tiefen Gemüthes an sich tragen. Dieser junge Dichter hat sich eine neue Bahn gebrochen. Ohne den National-Geschmack ganz abzuschwören, und die Regeln, die einmal das poetische Gewissen der Franzosen bilden, zu verletzen, ohne neue lyrische und didaktische Formen zu erfinden, bewegt er sich in den bekannten mit einer Kraft, einer Freiheit, und einer Anmuth, die ein großes Talent verrathen. Er gehört zwar zu der Klasse der sentimentalischen Dichter, die auf eine reflektirende und subjektive Art die Natur und den Menschen sinnlich darstellen und weit mehr ihre innere Welt, als eine von ihnen erschaffene äußere, offenbaren.

Allein, da er nur in Elegien, Oden, didaktischen Betrachtungen, kurz, in Gedichten, wo die Sentimentalität eigentlich zu Hause gehört, sein tief bewegtes Gemüth ausgegossen hat, so kommt ihm eben jene Stimmung zu Statten, und erhöhet sein Verdienst. Seine Muse verweilt gern im Helldunkel, sie wirft auch auf ihre glänzendsten Schilderungen einen leichten, zarten, durchsichtigen Schleier, sie vermengt in einem und demselben Gefühle, wie Poussin in seinen besseren Gemählden, Freude und Traurigkeit, Liebe und Schwermuth. Immer sittsam, öfters moralisch strenge und religiös erhaben, schwingt sie sich aus der sinnlichen Welt in die übersinnliche, und, von einer geheimen Sehnsucht getrieben, stimmt sie Seiten an, die aus höhern Regionen ertönen und seit lange in Frankreich nicht waren vernommen worden. In Hinsicht der Kühnheit der Vorstellungen und Wendungen, des kunstvollen Gebrauchs der verschiedenen Versarten, der Behandlungen der Strophe, der meisterhaften Harmonie, des melodischen Gesanges, läßt Lamartine nichts zu wünschen übrig, obgleich nicht zu läugnen ist, daß eine schärfere und strengere Feile dem Ganzen mehr Correctheit und Vollendung gegeben haben würde. Um unser Urtheil über die Méditations zu rechtfertigen, empfehlen wir den Lesern besonders le Génie, le Lac, Baia, le Chrétien mourant, la Naissance du Duc de Bordeaux, und aus dem zweiten Bande Bonaparte, le Passé, les Préludes, le Poëte mourant, Adieux à la Poésie." (Zeitung f. d. Eleg. Welt. 1824.)

K. F. Becker's Weltgeschichte. Fünfte verbesserte Auflage. Mit den Fortsetzungen von J. G. Woltmann und K. A. Menzel. 12 Bände. gr. 8. Berlin, bei Duncker und Humblot.

Ueber die erste Lieferung dieser Ausgabe (Bd. 1 — 3. Alte Geschichte) welche kürzlich dem Publicum übergeben worden, ist von einem sich durch gediegene Betrachtungen als äußerst kundig verrathenden Referenten (im Lit. Conversationsblatt, 1824. Nr. 200.) Folgendes geurtheilt worden. „Der jetzige Herausgeber hat in der Vorrede die richtigen Grundsätze der Behandlung ent-

wickelt, und in den vorliegenden drei Bänden beobachtet. Weil aber fast Niemand die Mühe und Schwierigkeit solcher bescheidenen und doch wichtigen Besserungen eines fremden Werkes hoch genug anschlägt, halten wir es für Pflicht auf das Verdienst des jetzigen Herausgebers besonders aufmerksam zu machen. In manchem größern Theile des Werks, z. B. hinsichtlich der jüdischen Geschichte, ist Ton und Farbe der Darstellung würdiger und angemessener geworden; manche Gegenstände, z. B. Kunst und Wissenschaft, in volleres Licht gesetzt; an andern Stellen das Ergebniß neuer Forschungen mit wenigen Worten geschickt in den Text verflochten, das Urtheil berichtigt und die Sprache geglättet." — Dann: „Auf eine seltene Weise ist durch die dreifache Bearbeitung und Durchsicht das Ganze nicht auseinandergefallen und mit sich selbst in Widerspruch gerathen, sondern wahrhaft erzogen worden. Die, welche das Werk schon kannten und schätzten, müssen es immer lieber gewinnen; und Diejenigen, welche klagten, sie könnten aus Mangel an lesbaren Werken ihre verborgene Zuneigung zur Geschichte nicht befriedigen, werden diese Entschuldigungen künftig nicht mehr vorbringen dürfen."

Die unterzeichneten Verleger erinnern hierbei, daß von diesem Werke zweierlei Ausgaben erscheinen,

1) auf gutem weißen Druckpapier (Pränum. Preis auf alle 12 Bände 12 $^{4}/_{2}$ Rthlr.)

2) auf feinem Median der Berliner Patent-Papierfabrik (Pränum. Preis 16 $^{2}/_{3}$ Rthlr.)

für welche, so lange der Pränumerationstermin benutzt wird, die angezeigten wohlfeilen Preise (die Hälfte der ehemaligen) Statt finden. Man kann in allen Buchhandlungen Deutschlands subscribiren, welche gegen Zahlung der Hälfte des obigen Betrags die erste Lieferung aushändigen; die andere Hälfte ist bei Empfang der zweiten Lieferung zahlbar. — Den Besitzern der frühern Ausgaben dient zur Nachricht, daß der 11te Band oder die Fortsetzung dieses Werks, von Menzel (die Geschichte unserer Zeit) erschienen ist, und der 12te, welcher dasselbe beschließt, in kurzem nachfolgen wird.

Duncker und Humblot.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.